

«Mas mi maravillosa esperanza, oh compañero, la abandoné una vez que, avanzando en la lectura, vi que mi hombre no usaba para nada la mente [*noûs*], ni le imputaba ninguna causa en lo referente a la ordenación de las cosas, sino que las causas las asignaba al aire, el éter y a otras muchas cosas extrañas. Me pareció que le ocurría algo sumamente parecido a alguien que dijera que Sócrates todo lo que hace lo hace con la mente y, acto seguido, al intentar enumerar las causas de cada uno de los actos que realizo, dijera en primer lugar que estoy aquí sentado, porque mi cuerpo se compone de huesos y tendones; que los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan los unos de los otros, en tanto que los tendones tienen la facultad de ponerse en tensión y relajarse, y envuelven los huesos juntamente con las carnes y la piel que los sostiene; que, en consecuencia, al balancearse los huesos en sus coyunturas, los tendones con su relajamiento y su tensión hacen que sea yo ahora capaz de doblar los miembros, y que ésa es la causa de que yo esté aquí sentado con las piernas dobladas. E igualmente, con respecto a mi conversación con vosotros, os expusiera otras causas análogas imputándolo a la voz, al aire, al oído y a otras mil cosas de esta índole, y descuidándose de decir las verdaderas causas, a saber, que puesto que a los atenienses les ha parecido lo mejor el condenarme, por esta razón a mí también me ha parecido lo mejor el estar aquí sentado, y lo más justo el someterme, quedándome aquí, a la pena que ordene. Pues, ¡por el perro!, tiempo ha, según creo, que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, llevados por la apariencia de lo mejor, de no haber creído yo que lo más justo y lo más bello era, en vez de escapar y huir, el someterme en acatamiento a la ciudad a la pena que me impusiera. Llamar causas a cosas de aquel tipo es excesivamente extraño. Pero si alguno dijera que, sin tener tales cosas, huesos, tendones y todo lo demás que tengo, no sería capaz de llevar a la práctica mi decisión, diría la verdad. Sin embargo, el decir que por ellas hago lo que hago, y eso obrando con la mente, en vez de decir que es por la elección de lo mejor, podría ser una grande y grave ligereza de expresión. Pues, en efecto, lo es el no ser capaz de distinguir que una cosa es la causa real de algo, y otra aquello sin lo cual la causa no podría ser causa» (Platón, *Fedón*, 98 a-99 b, trad. de L. Gil).

«Me refiero a la virtud ética, pues ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se da el exceso [*hyperbolê*], el defecto [*êlleipsis*] y el término medio [*tò méson*]. Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto de aquellas personas y en vista de aquello y de la manera en que se debe, entonces hay término medio y excelente [*mésōn te kai áriston*], y en esto consiste la virtud. [...]

Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo [*hêxis proairetikê*] que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón [*horisméne lógos*], y por aquella por la cual decidiría [*horíseien*] el hombre prudente [*phrónimos*].» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 6, 1106 b15-22 y 1106 b35-1107 a1, trad. J. Marías y M. Araujo).

«[L]ejos de ser la voluntad la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, supone, por el contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad. La voluntad, en efecto, se afirma como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a la libertad: decreta que la prosecución de los fines será reflexiva y deliberada. La pasión puede ponerse los mismos fines. Puedo, por ejemplo, ante una amenaza, huir a todo correr, por miedo a morir. Este hecho pasional no deja de poner implícitamente como fin supremo el valor de la vida. Otro comprenderá, por el contrario, que es preciso permanecer en el sitio, aun cuando la resistencia parezca al comienzo más peligrosa que la huida: «resistirá». (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV, cap. I.i «La condición primera de la acción es la libertad», trad. J. Valmar y C. Amorós, Alianza, p. 469).

«Así, dos hombres tiran de los remos de una barca por convención común, por interés común, sin promesa ni contrato alguno; así, el oro y la plata se hacen medidas de cambio: así, el lenguaje y las palabras son fijados por convención y acuerdo humanos. Cualquier cosa que es ventajosa para dos

o más personas si todos hacen su parte, pero que pierde toda ventaja si sólo una la hace, no puede surgir de ningún otro principio. De otro modo, ninguna de ellas tendría motivo para participar en ese esquema de conducta» (D. Hume, *Ensayo sobre los principios de la moral*, Apéndice 3 «Algunas consideraciones más sobre la justicia», § 125, trad. C. Mellizo).

«La diferencia decisiva entre las «infinitas improbabilidades», sobre las que descansa toda vida en la tierra y toda realidad natural, y los acontecimientos-milagro [*Ereignis-Wunder*] dentro de los asuntos humanos es naturalmente que aquí hay un agente de milagros [*Wundertäter*] que conocemos, que el hombre parece dotado, de una manera sumamente misteriosa para hacer milagros. En el uso lingüístico habitual denominamos «actuar» a este don. Y en la medida en que actuar e iniciar son lo mismo, late un elemento del actuar en todas las actividades humanas, que son más que meras reacciones. También el mero producir añade al mundo un nuevo objeto, también el pensar puro inicia siempre de nuevo una serie y de manera enteramente espontánea» (H. Arendt, «¿Qué es la libertad?», trad. a partir de la versión publicada en *Die neue Rundschau* 69/4 (1958)).

**Il., canto I, vv. 188-221** (trad. de E. Crespo, rev. por C. García Gual)

«Así habló, y la aflicción invadió al Pelida, y su corazón dentro del velludo pecho vacilaba entre dos decisiones: o desenvainar la aguda espada que pendía a lo largo del muslo y hacer levantarse a los demás y despojar él al Atrida, o apaciguar su cólera y contener su furor. Mientras resolvía estas dudas en la mente y en el ánimo y sacaba de la vaina la gran espada, llegó Atenea del cielo; por delante la había enviado Hera, la diosa de blancos brazos, que en su ánimo amaba y se cuidaba de ambos por igual. Se detuvo detrás y cogió de la rubia cabellera al Pelida, a él sólo apareciéndose. De los demás nadie la veía. Quedó estupefacto Aquiles, giró y al punto reconoció a Palas Atenea; terribles sus dos ojos refulgían. Y dirigiéndose a ella, pronunció estas aladas palabras:

“¿A qué vienes ahora, vástago de Zeus, portador de la égida? ¿Acaso a ver el ultraje del Atrida Agamenón? Mas te voy a decir algo, y eso espero que se cumplirá: por sus agravios pronto va a perder la vida”.

Díjole, a su vez, Atenea, la ojizarca diosa:

“Para apaciguar tu furia, si obedeces, he venido del cielo, y por delante me ha enviado Hera, la diosa de blancos brazos, que en su ánimo ama y se cuida de ambos por igual. Ea, cesa la disputa y no desenvaines la espada con tu brazo. Mas sí, injúrialo de palabra e indícale lo que sucederá. Pues lo siguiente te voy a decir, y eso quedará cumplido: un día te ofrecerá el triple de tantos espléndidos regalos a causa de este ultraje: tú domínate y haznos caso”.

En respuesta le dijo Aquiles, el de los pies ligeros:

“Preciso es, oh diosa, observar la palabra de vosotras dos, aunque estoy muy irritado en mi ánimo, pues así es mejor. Al que les obedece, los dioses le oyen de buen grado”.

Dijo, y sobre la argéntea empuñadura puso la pesada mano. En la vaina empujó de nuevo la enorme espada y no desató la palabra de Atenea».

**Il., canto X, vv. 503-514** (trad. de E. Crespo, rev. por C. García Gual)

«Aguardaba [Diomedes] dudando qué proeza aún más procaz realizar: si apoderarse del carro, donde yacían las centelleantes armas, tirando del timón o alzándolo en vilo para llevarlo a cuestras, o, en lugar de eso, quitar la vida todavía a más tracios. Mientras revolvía estas dudas en la mente, Atenea se presentó a su lado y dijo a Diomedes, de la casta de Zeus:

“Acuérdate ya, hijo del magnánimo Tideo, del regreso a las huecas naves, si no quieres volver en despavorida huida, no sea que otro dios despierte también a los troyanos”.

Así habló, y comprendió que la voz de la diosa había hablado

y montó aprisa en los caballos. Ulises los arreó con el arco,  
y éstos echaron a volar hacia las veloces naves de los aqueos».

**Il., canto XV, vv. 80-83** (trad. de E. Crespo, rev. por C. García Gual)

«Como cuando el pensamiento transporta a un hombre que tierras  
numerosas ha recorrido y que en su juiciosa mente imagina:  
“¡ojalá estuviese allá, o allí!”, y medita muchos deseos,  
tan rauda hizo la travesía volando la augusta Hera».

**Il., canto IX, vv. 600-605 y 696-703** (trad. de E. Crespo, rev. por C. García Gual)

«”¡Tú, por favor, no tengas esas mismas ideas! [*allà sù mé moi taûta nóei phresî*]  
¡Que la deidad no te impulse por ese mismo camino, amigo!  
[*medé se daímon entaûtha trépseie*] Peor sería acudir en socorro  
de las naves ya en llamas. Ve aún a tiempo de los regalos;  
pues los aqueos te honrarán como a un dios. Mas si entras  
en el exterminador combate sin los regalos,  
ya no obtendrás la misma honra, aunque alejes la guerra”. [...]

Al fin tomó la palabra Diomedes, valeroso en el grito de guerra:  
“¡Atrida gloriosísimo, Agamenón, soberano de hombres!  
No hubieras debido suplicar al intachable Pelida  
ofreciéndole incontables regalos; muy engreído es de por sí.  
Ahora no has hecho más que afianzar aún más sus arrogancias.  
Al contrario, dejémoslo, tanto si se va  
como si se queda; ya volverá a luchar cuando  
el ánimo en el pecho se lo mande y la divinidad lo incite  
[*hoppóte kén min/thumòs enì stéthesin anógei kai theòs órsei*]».

**Od., canto III, vv. 26-27** (trad. cast. por L. Segalá)

«¡Telémaco! Discurrirás en tu mente algunas cosas  
[*autòs enì phresì sêsi nóeseis*] y un numen te sugerirá  
las restantes [*kai daímon hupothésetai*], pues no creo  
que tu nacimiento y tu crianza se hayan efectuado  
contra la voluntad de los dioses».

**Od., canto IV, vv. 712-713** (trad. cast. por L. Segalá)

«Ignoro si le incitó alguna deidad o fue únicamente  
su corazón quien le impulsó a ir a Pilo para saber  
noticias de las vuelta de su padre, y tampoco sé cuál suerte le haya cabido».

**B. Williams, *Shame and Necessity*, cap. II, Berkeley, 2008, pp. 26-27 y 32-33:**

«Los términos *thumos* y *noos* y otros usados por Homero en relación con funciones  
psicológicas, como *phren*, pertenecen a un vocabulario en el que la persona misma  
juega un papel esencial e irremplazable. Las personas piensan y sienten con o en su  
*thumos*; generalmente reflexionan o deliberan con o en (*katà*) su *phren* y su *thumos*. Si las  
personas necesitan un *thumos* para pensar o sentir es igualmente verdadero que un

*thumos* necesita una persona para que se produzca pensamiento o sentimiento alguno. [...]

Cuando los dioses dan a alguien una razón, como en los casos que discutí antes (y el caso de Calipso, muy a su pesar, es un caso de este tipo), el espacio para su intervención se abre por el hecho de que no hay explicación de por qué esa razón debería habersele ocurrido al agente o debería haber prevalecido en caso de ocurrírsele. Tales espacios existen todavía en nuestro mundo. La gente actúa por razones y esas razones con frecuencia explican lo que hacen; pero por qué una razón debería prevalecer antes bien que otra o llamar la atención de alguien puede permanecer oculto. Los dioses de Homero, en casos como éstos, actúan en el lugar de esas causas ocultas. Es enteramente apropiado que Homero se vea forzado a decir que la diosa Hera se mueve tan rápido como el pensamiento —y no cualquier pensamiento, sino el de un hombre que tiene muchos deseos y piensa adónde podría ir—.

Las intervenciones de los dioses, entonces, actúan dentro de un sistema que atribuye la acción a los seres humanos; y la deliberación, como un resultado de lo que hacen; y, así, pues, razones por las que actúan. Atribuir razones a la gente les asigna también deseos, creencias y propósitos. Si buscamos una teoría de la acción en Homero, este sistema es el mejor candidato para esa teoría».

**Textos a propósito de *Las moscas* de J.-P. Sartre**

«[I]magínesse un hombre arrastrado e impulsado por una pasión hacia una mujer o hacia un ideal... ¡Qué cambiado está su mundo! Mirando hacia atrás se siente ciego, si mira a su alrededor, para percibir lo extraño, lo oye como un sonido sordo sin ningún significado. Todo lo que él percibe en general nunca lo percibió tan realmente, tan palpablemente cercano, colorido, vibrante e iluminado, como si ahora él comprendiera el mundo con todos sus sentidos. Y es que todas sus apreciaciones han cambiado y desplazado su valor de antaño, incluso no es capaz de apreciar ya algunas cosas porque apenas puede sentir las. En este momento se pregunta si no habría sido hasta ahora un mero bufón de extrañas palabras y de extrañas opiniones; se maravilla de que su memoria gire sobre un mismo círculo incansablemente y, sin embargo, esté tan débil y cansada para dar un único salto fuera de este círculo. Es éste, desde luego, el estado más injusto del mundo, pues es estrecho, desagradecido con el pasado, ciego frente a los peligros, sordo a los avisos, algo así como un pequeño torbellino en un mar muerto de noche y olvido. Y, pese a todo, este estado (ahistórico y contrahistórico de principio a fin) es el seno donde no sólo nace una acción injusta, sino toda acción justa. Y ningún artista logrará su imagen pretendida, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo la libertad anhelada, sin antes haberla deseado y anhelado en un estado ahistórico de este tipo. Así como, según las palabras de Goethe, el hombre que actúa, siempre carece de conciencia, así éste, también desprovisto de la ayuda del saber, habrá de olvidar lo principal para centrarse en lo único que le importa y ser injusto frente a lo que permanece a su espalda sin reconocer más que un único derecho: lo que debe realizarse en ese momento. De este modo, cualquier hombre que actúa ama su acción infinitamente más de lo que en realidad merece ser amada. Y las mejores acciones acontecen en semejante exceso de amor, por más que, en cualquier caso, sean indignas de este amor y su valor sea incalculable» (F. Nietzsche, *II Consideración Intempestiva*, §I, trad. cast. por G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva).

«[L]as potencias universales que no sólo se presentan para sí en su armonía, sino que igualmente viven en el pecho del hombre y mueven el ánimo humano en lo más íntimo de éste, pueden por último designarse, siguiendo a los antiguos, con el término *pathos*. Esta palabra es difícil de traducir, ya que «pasión» [*Leidenschaft*] siempre comporta el concepto concomitante de lo mezquino, bajo, pues exigimos que el hombre no caiga en el apasionamiento [*Leidenschaftlichkeit*]. Tomamos aquí, por tanto, *pathos* en un sentido más elevado y más general, sin esta connotación de lo censurable, obstinado, etc. Así, el sagrado amor fraterno de Antígona es un *pathos* en ese sentido griego de la palabra. En este sentido, el *pathos* es una potencia del ánimo en sí misma legítima, un contenido esencial de la racionalidad y de la voluntad libre. Orestes, por ejemplo, mata a su madre no por, digamos, un movimiento interno del ánimo al que llamaríamos pasión, sino que el *pathos* que le impulsa al acto es deliberado y está ponderado. A este respecto, tampoco podemos decir que tengan *pathos* los dioses. Éstos no son más que el contenido universal de lo que en la individualidad humana impele a decisiones y acciones. Pero los dioses como tales permanecen en su calma e impasibilidad, y si entre ellos se producen altercados y peleas, no se lo toman propiamente hablando en serio, o bien su pelea tiene una referencia simbólica universal en cuanto una guerra universal entre los dioses. Debemos, por consiguiente, limitar el *pathos* a la acción del hombre, y entender por ello el esencial contenido racional presente en el sí mismo humano y que invade e impregna todo el ánimo» (G.W.F., Hegel, *Estética* (ed. H.G. Hothos), I parte «La idea de lo bello artístico o el ideal», 3. «Lo

bello artístico o el ideal», B. «La determinidad del ideal», II. La acción, b) los individuos actuantes; trad. por A. Brotóns).

«En verdad, tampoco me agradan aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor. A éstos los llamamos los omniconcontentos.

Omniconcontentamiento que sabe sacarle gusto a todo: ¡este no es el mejor gusto! Yo honro las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir «yo», «sí» y «no».

Pero masticar y digerir todo —¡esta es realmente cosa propia de cerdos! Decir siempre sí — Eso lo ha aprendido únicamente el asno y a quien tiene su mismo espíritu! — [...]

Este — es mi gusto:

—no un buen gusto, no un mal gusto, sino *mi* gusto, del cual ya no me avergüenzo ni lo oculto.

«Este —es *mi* camino, —¿dónde está el vuestro?», así respondía yo a quienes me preguntaban «por el camino». ¡*El* camino, en efecto, — no existe!

Así habló Zaratustra» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, parte III, «Del espíritu de la pesadez», trad. de A. Sánchez Pascual).

«Quiero aprender cada vez más a ver la belleza existente en la necesidad de las cosas —así yo seré uno de los que las embellezcan. *Amor fati*: ¡que éste sea mi amor a partir de ahora! No pretendo hacer la guerra contra lo feo. No pretendo acusar, ni siquiera acusar al que acusa. ¡Que *apartar la vista* sea mi única negación! Y, para decirlo todo y de golpe, ¡quiero ser algún día alguien que sólo sepa decir sí!» (F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, libro IV, § 267; trad. cast. por G. Cano).

«*El peso más pesado*. —Que pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: «Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión —como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una y otra vez —y tú con él, minúsculo polvo en el polvo!—. ¿No te arrojarías entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en estos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante tan terrible en que le responderías: «¡Tú eres un dios y jamás he escuchado nada más divino!». Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería ésta: «¿Quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?». Esto gravitaría sobre tu acción como el peso más pesado! Pero también: ¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y sanción!» (F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, libro IV, § 341; trad. cast. por G. Cano).

«Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con cierto afán enigmático, por pensar a fondo el pesimismo y por redimirlo de la estrechez y simpleza mitad cristianas mitad alemanas con que ha acabado presentándose a este siglo, a saber, en la figura de la filosofía schopenhaueriana [...]. —y ha hecho esto desde más allá del bien y del mal, y ya no, como Buda y Schopenhauer, bajo el hechizo y la ilusión de la moral—, quizá ése, justo

por ello, sin que él lo quisiera propiamente, ha abierto sus ojos para ver el ideal opuesto: el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador de mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, girando insaciablemente *da capo!* No sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de este espectáculo —y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo —y lo hace necesario— — ¿Cómo? ¿Y esto no sería —*circulus vitiosus deus?*» (F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, sección III «El ser religioso», § 56, trad. de A. Sánchez Pascual., Alianza).

«A un dios que bajase a la tierra no le sería lícito *hacer* otra cosa que injusticias —tomar sobre sí no la pena, sino la *culpa*, es lo que sería divino» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cap. I «Por qué soy tan sabio», secc. 5, trad. de A. Sánchez Pascual., Alianza).



### ACCIÓN Y SUBJETIVIDAD EN SARTRE:

«Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendía la Náusea, la poseía. A decir verdad, no me formulaba mis descubrimientos. Pero creo que ahora me sería más fácil expresarlos con palabras. Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente: los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que algunos han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, y en consecuencia, la gratuidad perfecta. [...]

La existencia no es algo que se deje pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada. [...]

No me desagradaba ver algo en movimiento; me apartaba de todas aquellas existencias inmóviles que me miraban con ojos fijos. Me decía, siguiendo el balanceo de las ramas: los movimientos nunca existen del todo, son pasos intermedios entre dos existencias, pasos débiles. Me disponía a verlos salir de la nada, madurar progresivamente, abrirse; por fin iba a sorprender existencias a punto de nacer.

Bastaron tres segundos para que quedaran barridas todas mis esperanzas. En estas ramas vacilantes que tentaban a su alrededor como ciegas, no lograba captar el «paso» a la existencia. Esta idea de paso era otra invención de los hombres. Una idea demasiado clara. Todas esas pequeñas agitaciones se aislaban, se afirmaban por sí mismas. Rebosaban por todas partes de las ramas y ramitas. Se arremolinaban alrededor de esas manos secas, las envolvían de pequeños ciclones. Claro está, un movimiento era una cosa distinta de un árbol. Pero a pesar de todo era un absoluto. Una cosa. Mis ojos no encontraban jamás sino cosas plenas. Allí bullían existencias en las puntas de las ramas, existencias renovadas sin cesar y nunca nacidas. El viento existente venía a posarse en el árbol como una gran mosca; y el árbol se estremecía. Pero el estremecimiento no era una cualidad naciente, un paso de la potencia al acto; era una cosa; una cosa-estremecimiento que se escurría en el árbol, se apoderaba de él, lo sacudía y de improviso lo abandonaba, se alejaba para girar sobre sí misma. Todo estaba pleno, todo en acto, no había tiempo débil; todo, hasta el sobresalto más imperceptible, estaba hecho de existencia. Y todos esos existentes que se afanaban alrededor del árbol no venían de ninguna parte ni iban a ninguna parte. De repente existían y después, de repente, no existían: la existencia no tiene memoria, no conserva nada de los desaparecidos ni siquiera un recuerdo. Existencia en todas partes, al infinito, de más, siempre y en todas partes, limitada sólo por existencia» (J.-P. Sartre, *La náusea*, trad. cast. por A. Bernárdez, Losada, pp. 168-169).

«Un ensayista escribía hace unos días, creyendo refutar al existencialismo: ‘lo profundo no es el hombre, sino el mundo’. Tenía totalmente razón y estamos de acuerdo con él sin reservas. Sólo hay que añadir que el mundo es humano, que la profundidad del hombre es el mundo, luego que la profundidad la tiene el mundo por el hombre» (J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, trad. cast. por A. Lamana, Losada, p. 115).

«El ser-en-sí no puede «ser en potencia» ni «tener posibilidades». En sí es lo que es en la plenitud absoluta de su identidad. La nube no es «lluvia en potencia», es, en sí, cierta

cantidad de vapor de agua, que a una temperatura y presión dadas, es rigurosamente lo que es. El en-sí es en acto. [...]

De la misma manera que no podría haber falta en el mundo más que si viene a mundo por un ser que es su propia falta, no podría haber en el mundo posibilidad más que si no viene por un ser que es para él mismo su propia posibilidad» (J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, II parte «El ser-para-sí», IV «El para-sí» y el ser los posibles», Gallimard, p. 135).

«El Bien debe ser hecho. Eso significa que es el fin del acto, sin duda alguna. Pero también que no existe fuera del acto de quien lo hace. Un Bien platónico que existiera en sí y para sí no tendría ningún significado. Por mucho que se dijera que está más allá del Ser, de hecho seguiría siendo *un* Ser y, como tal, en primer lugar nos dejaría enteramente indiferentes, pasaríamos a su lado sin saber qué hacer con él. Por otra parte, sería contradictorio como síntesis aberrante del ser y del deber-ser. Y, asimismo, el Bien cristiano, que tiene sobre el primero la superioridad de emanar de una subjetividad, aunque quizá pueda escapar a la contradicción, no podría, sin embargo, movilizarnos, porque Dios no hace el Bien: lo *es*. Si no, ¿habría que suprimir la perfección de la esencia divina? Ahora bien, lo que podemos afirmar del examen de esta idea —«El Bien debe ser hecho»— es que el agente del Bien *no es* el Bien. Tampoco es el Mal, lo que nos conduciría por vías indirectas a plantear el problema del ser del Bien: [el agente] se encuentra en un estado menesteroso frente al Bien, es el creador desgraciado, porque su acto no vuelve nunca sobre él para calificarlo. Sin duda, si lo hace [el Bien] con frecuencia, se dirá que es bueno o justo. Pero bueno no quiere decir: quien posee el Bien, sino: quien lo hace. Justo no quiere decir: quien posee la justicia, sino: quien la hace. Así, la relación original del hombre con el Bien es el tipo mismo de la transcendencia, es decir, que el Bien se presenta como lo de debe ser puesto como realidad objetiva por el esfuerzo de una subjetividad. El Bien es necesariamente aquello hacia lo que transcendemos, es el nóema de esta nóesis particular que es el acto. La relación entre la subjetividad actuante y el Bien es tan estrecha como la relación intencional que enlaza a la conciencia con su objeto o la que enlaza al hombre con el mundo en el ser-en-el-mundo. El Bien no puede ser concebido en el afuera de una subjetividad actuante y, sin embargo, está más allá de esta subjetividad. Subjetivo en el sentido de que debe emanar siempre de una subjetividad y no imponerse a ella desde fuera, es objetivo en lo que es, en su esencia universal, rigurosamente independiente de esta subjetividad. Y, recíprocamente, un acto cualquiera supone una separación y un paso atrás del agente con respecto a lo real y una apreciación valorizadora de lo que es en nombre de lo que debe ser. Así, el hombre debe ser considerado como el ser por el que el Bien viene al mundo. No en tanto que la conciencia puede ser contemplativa, sino en tanto que la realidad humana es proyecto. Es lo que explica que muchas personas estén tentadas a confundir el Bien con lo que cuesta más esfuerzo. Una moral del esfuerzo sería absurda: ¿por qué el esfuerzo sería un signo del Bien? Me costaría más esfuerzo estrangular a mi hijo que vivir con él en buena armonía. ¿Por eso debo estrangularlo? [...]

[P]oco importa que el Bien *sea*. Es menester que *sea por nosotros*. No porque se dé aquí un retorno de la subjetividad sobre sí misma, que quiera participar del Bien que pone. Los retornos reflexivos se hacen a toro pasado y no manifiestan nada más que cierta huida, una preferencia de sí. Pero, simplemente, la subjetividad encuentra su sentido fuera de ella en ese Bien que [ella] *no es* jamás y que realiza perpetuamente. Ella se elige eligiendo el Bien y no puede, al elegirse, no elegir el Bien que la define. Porque siempre me defino por lo transcendente. [...]

[L]a persona es inseparable del Bien que ha elegido. Es el agente de este Bien. Despojadla del Bien y no será nada en absoluto, de la misma manera que si arrebatáis el mundo a la conciencia, ésta ya no será conciencia de nada, por tanto, dejará de ser

conciencia. Pero la conciencia no quiere su Bien para conservarse: más bien, se hace y se conserva proyectándose hacia el Bien. Así, la persona es el puente entre el ser y el deber ser. Pero como tal es necesariamente injustificable. Por eso elige hipostasiar los caracteres esenciales de su Bien con el fin de dotarle de primacía ontológica sobre ella. Así, existiendo como servidor de este Bien *a priori*, el hombre tiene una existencia de derecho: de alguna manera, el Bien le suscita para que se ponga a su servicio. Es lo que se ve claramente en la religión: pues Dios ha suscitado al hombre para reflejar su gloria» (J.-P. Sartre, *Cuadernos para una moral*, Gallimard, 1983, «Apéndice I», 16 de diciembre de 1945 «Bien y subjetividad», pp. 573-577).

*El existencialismo es un humanismo*, trad. cast. por V. Prati, Buenos Aires, Edhasa, 2002<sup>1</sup>

**El origen polémico del escrito: el malentendido acerca del título  
«existencialismo».**

**I)**

\*El planteamiento de la defensa con respecto de dos acusaciones: los comunistas critican el *quietismo* y los cristianos la *desesperación* práctica del existencialismo.

\*«*El existencialismo es un humanismo*» (p. 23), es decir, se trata de una doctrina que hace posible la vida humana y que interpreta toda verdad y acción desde la referencia de la subjetividad humana. ¿Comporta este punto de partida que darle la razón a Protágoras?

\*La «mala fe» de los acusadores: prejuzgan como absurda cualquier acción que no se inserte en una tradición o que no se apoye sobre una experiencia probada. Los *realistas* pecan de aquello mismo que reprochan al existencialismo, que en realidad está radicalmente comprometido con la *posibilidad* que es el hombre, al que pretende proporcionar una capacidad de elección sin concesiones.

**F. Nietzsche, II Consideración Intempestiva, trad. cast. por G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 46-47:** «[I]magínese un hombre arrastrado e impulsado por una pasión hacia una mujer o hacia un ideal... ¡Qué cambiado está su mundo! Mirando hacia atrás se siente ciego, si mira a su alrededor, para percibir lo extraño, lo oye como un sonido sordo sin ningún significado. Todo lo que él percibe en general nunca lo percibió tan realmente, tan palpablemente cercano, colorido, vibrante e iluminado, como si ahora él comprendiera el mundo con todos sus sentidos. Y es que todas sus apreciaciones han cambiado y desplazado su valor de antaño, incluso no es capaz de apreciar ya algunas cosas porque apenas puede sentirlas. En este momento se pregunta si no habría sido hasta ahora un mero bufón de extrañas palabras y de extrañas opiniones; se maravilla de que su memoria gire sobre un mismo círculo incansablemente y, sin embargo, esté tan débil y cansada para dar un único salto fuera de este círculo. Es éste, desde luego, el estado más injusto del mundo, pues es estrecho, desagradecido con el pasado, ciego frente a los peligros, sordo a los avisos, algo así como un pequeño torbellino en un mar muerto de noche y olvido. Y, pese a todo, este estado (ahistórico y contrahistórico de principio a fin) es el seno donde no sólo nace una acción injusta, sino toda acción justa). Y ningún artista logrará su imagen pretendida, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo la libertad anhelada, sin antes haberla deseado y anhelado en un estado ahistórico de este tipo».

**II) Definición del existencialismo.**

\*La pluralidad interna de la corriente existencialista: tanto los existencialistas cristianos, como los ateos y el existencialismo francés comparten una misma tesis: «*la existencia precede a la esencia*» (p. 27).

---

<sup>1</sup> Cfr. el comentario de la obra de S. Bilemdjian, *Premières leçons sur «L'existentialisme est un humanisme» de Jean-Paul Sartre*, Paris, PUF, 2000.

\*En el campo del arte, la esencia precede a la existencia, de manera que Dios creador puede asimilarse a un artesano superior. El ateísmo ilustrado conserva la precedencia de la esencia, a pesar de prescindir de la ficción Dios, en la creencia de que hay una naturaleza humana (cfr. con la afirmación final del texto, según la cual, «El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente», p. 86).

\*si Dios no existe, en tanto que Mente creadora de la naturaleza humana,

a) hay «un ser en el que la existencia precede a la esencia» (p. 30), es decir, que carece de condición abstracta o atemporal, pues es radicalmente histórico (cfr. p. 65: «sí es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal, que sería la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de *condición*»).

b) ese ser existe antes de poder ser delimitado por definición alguna. No puede definirse de antemano, porque «empieza por no ser nada» (p. 31) y puede llegar a ser lo que quiere.

c) no hay Dios para concebir una presunta naturaleza humana.

d) El primer principio (axioma) del existencialismo reza así: *el hombre es lo que él mismo se hace* (p. 31).

***Las moscas*, trad. cast. por A. Bernárdez, Madrid, Alianza, pp. 107-**

**111:** a) Júpiter conmina a Orestes para que vuelva a encontrar su sitio en la naturaleza; b) Orestes le hace ver que no tenía que haberle creado libre, pues frente al hecho de la libertad son impotentes ambos: «No soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte»; c) cada hombre está condenado a no tener más ley que la que él mismo se proporciona.

\*Si el primer principio del existencialismo enuncia que el hombre es lo que hace de sí mismo, se sigue que el hombre es «proyecto que se vive subjetivamente» (p. 32).

\***Generalidad del *proyecto* frente a la *voluntad*:** distinción entre lo que el hombre quiere ser y lo que el hombre ha proyectado ser. Hay una elección más originaria que la que entendemos por voluntad (de suerte que se traza un camino inverso al seguido por Aristóteles al distinguir entre acción voluntaria y acción elegida (cfr *EN*, III 1).

***El ser y la nada*, cap. I.I «La condición primera de la acción es la libertad», trad. de J. Valmar, Altaya, 1993, p. 464: pp. 469-470:**

«[L]ejos de ser la voluntad la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, supone, por el contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad. La voluntad, en efecto, se afirma como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a la libertad: decreta que la prosecución de los fines será reflexiva y deliberada. La pasión puede ponerse los mismos fines. Puedo, por ejemplo, ante una amenaza, huir a todo correr, por miedo a morir. Este hecho pasional no deja de poner implícitamente como fin supremo el valor de la vida. Otro comprenderá, por el contrario, que es preciso permanecer en el sitio, aun cuando la resistencia parezca al comienzo más peligrosa que la huida: «resistirá». [...]

La diferencia recae aquí sobre la elección de los medios y sobre el grado de reflexión y explicación, no sobre el fin. Sin embargo, al fugitivo se le llama «pasional», y reservamos el calificativo de «voluntario» para el hombre que resiste. Se trata, pues, de una diferencia de actitud subjetiva con relación a un fin trascendente. Pero, si no queremos caer en el error que denunciábamos antes, y considerar esos fines trascendentes como prehumanos y como un límite *a priori* de nuestra trascendencia, nos vemos obligados a reconocer que son la proyección temporalizada de nuestra libertad. La realidad-humana no puede recibir sus fines, como hemos visto, ni de afuera ni de una supuesta «naturaleza» interior. Ella los elige, y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos. [...]

[L]as voliciones son, como las pasiones, ciertas actitudes subjetivas por las cuales intentamos alcanzar los fines propuestos por la libertad original. Por libertad original, claro está, no ha de entenderse una libertad anterior a la acción voluntaria o apasionada, sino un fundamento rigurosamente contemporáneo de la voluntad o de la pasión, que éstas, cada una a su manera, *ponen de manifiesto*» (Cfr. Aristóteles, *Protréptico*, frag. 105: la existencia hipotética de un hombre que contara con la mirada penetrante de Linceo y estuviera en condiciones de penetrar en el ánimo de los otros y sus consecuencias para la convivencia entre los hombres).

\**La responsabilidad total de nuestra existencia.* «El primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es» (p. 33), es decir, empropiar al hombre al manifestar la responsabilidad total de su existencia, asumiendo la falta de cierre de una estructura en la que hay facticidad y trascendencia al mismo tiempo.

Aquí no está en juego un subjetivismo, entendiendo por éste no tanto que el hombre elija por sí mismo lo que será, sino la imposibilidad de sobrepasar la subjetividad humana, es decir, de decidir al margen de ella: *cada uno de los hombres, «al elegirse, elige a todos los hombres», proporcionando, así, una imagen del hombre.* Si bien el existencialismo ha expulsado a Dios como punto de referencia de la acción, la potencia nihilizadora del *para-sí* que somos cada uno de nosotros alumbró ejemplos, imágenes y modelos para la humanidad (cfr. pp. 68-69: «no hay ninguna diferencia entre **ser libremente**, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y **ser absoluto**, y no hay ninguna diferencia entre ser un absoluto temporalmente localizado, es decir que se ha localizado en la historia, y ser comprensible universalmente) [subrayado nuestro]).

\*Donde no hay valores fijados de antemano, «elegir esto o aquello es afirmar, al mismo tiempo, el valor de lo que elegimos» (p. 34). Elegimos, pues, una vida y un mundo con vocación de universalidad. «Nuestra responsabilidad [...] compromete a toda la humanidad» (Ibíd.), nos convierte en legisladores, no meramente con arreglo a nuestra Razón práctica, sino por relación a nuestra capacidad para fundar realidad en virtud de la nada en que consistimos.

*El ser y la nada*, ed. cit., p. 464: «La nihilización por la que tomamos distancia con respecto a la situación se identifica con el ek-stasis por el cual nos proyectamos hacia una modificación de esa situación misma. Resulta de ello que es imposible, en efecto, encontrar un acto sin móvil, pero no por ello ha de inferirse que el móvil sea causa del acto: es parte integrante de él. Pues, como el proyecto resuelto hacia un cambio no se distingue de la acción, el móvil, el acto y el fin se constituyen en un solo

surgimiento. Cada una de estas tres estructuras reclama como su significación propia a las otras dos. Pero la totalidad organizada de las tres no se explica ya por ninguna estructura singular, y su surgimiento como pura nihilización temporalizadora del en-sí se identifica con la libertad. La acción decide acerca de sus fines y sus móviles, y es la expresión de la libertad».

### III) *Los temples de ánimo de un existencialismo ateo coherente.*

**Temples de ánimo** correspondientes a esta responsabilidad de sí y de los otros: *angustia, desamparo, desesperación*. Todos pueden ser enmascarados con ayuda de la mala fe.

#### ANGUSTIA

*\*los casos de Abraham y la loca*: no hay desambiguación objetiva de la verdad del mensaje del que ambos se dicen portadores, «siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel» y «estoy obligado a cada instante a realizar actos ejemplares» (p. 38).

*\*todos los jefes conocen la angustia, condición misma de su acción*: la forzosidad de elegir una entre múltiples posibilidades, que una vez elegida adquiere un *valor* del que antes carecía (cfr. Aristóteles, *Met.*, XII 10, 1075 a16-23 y *EN*, II 6, 1106 b26-32).

#### DESAMPARO [*Geworfenheit*, estar arrojado a la propia decisión]

*\*Supresión del mantenimiento de un orden de valores divino en la moral laica*. El existencialismo asume la incomodidad de que Dios no exista, pues comparte con Dostoievski que «Si Dios no existiera, todo estaría permitido» (p. 42); se enfrenta a esta verdad (cfr. Aristóteles, *EN*, X 7 y 8).

*\*El hombre es libertad*: no hay determinismo alguno ni valores que orienten nuestra conducta, estamos condenados a ser libres: la libertad es nuestro destino ontológico y el hombre está condenado a ser el porvenir del hombre.

*\*Relación del hombre con la pasión*, de la que también se es responsable (cfr. la descripción de la «caída brusca de la conciencia en lo mágico» que es la emoción en *Esbozo de una teoría de las emociones*, Hermann, 1995).

***El ser y la nada*, parte IV, cap. I.I «La condición primera de la acción es la libertad», ed. cit., p. 471:** «[L]a emoción no es una tempestad fisiológica, sino una respuesta adaptada a la situación; es una conducta cuyo sentido y cuya forma son objeto de una intención de la conciencia que apunta a alcanzar un fin particular por medios particulares. El desvanecimiento, la cataplexia, en el miedo, apuntan a suprimir el peligro suprimiendo la conciencia del peligro. Hay *intención* de perder el conocimiento para abolir un mundo terrible en el que está comprometida la conciencia y que viene al ser por medio de ésta. Se trata, pues, de conductas mágicas que provocan satisfacciones simbólicas de nuestros deseos y que revelan a la vez un estrato mágico del mundo. En oposición a tales conductas, la conducta voluntaria y racional enfocará técnicamente la situación, rechazará lo mágico y se aplicará a captar las series determinadas y los complejos instrumentales que permiten resolver los problemas. [...]

No hay, pues, con respecto a la libertad, ningún fenómeno psíquico privilegiado. Todas mis «maneras de ser» la ponen de manifiesto igualmente, puesto que todas ellas son maneras de ser mi propia nada».

### Ejemplos de desamparo:

\*El joven estudiante desgarrado entre las opciones de colaborar en la derrota del nazismo y el cuidado de su madre. La duda entre dos tipos de acción — una concreta, inmediata, centrada en el bienestar de un individuo— y dos tipos de moral —de la simpatía y del compromiso político—.

La ineptia práctica de las doctrinas morales: a) las que preconizan la caridad y el amor no me indican hacia quién debo sentir estos sentimientos morales; b) la moral kantiana no precisa qué hacer cuando la aporía consiste en no tratar ni «a mi madre» ni «a mis compañeros» como mero medio. (cfr. Aristóteles, *EN*, II 4, 1105 a28-1105 b17: hay hombres que creen poder hacerse virtuosos simplemente leyendo libros de filosofía).

Si este joven elige seguir la voz de un presunto *instinto* en lugar del *compromiso político*, elige, es decir, pone en juego su libertad en una dirección muy determinada. El sentimiento no es el signo de ninguna pasividad práctica, pues «se construye con actos que se realizan. No puedo, pues, consultarlo para guiarme por él» (p. 49). La elección del consejero al que recurrimos ya supone un compromiso determinado.

\**No hay signos en el mundo que guíen nuestra acción.* El caso del joven jesuita: interpreta sus sucesivos fracasos en el orden mundano como señal de un destino espiritual que él mismo se impone como evidente.

## DESESPERACIÓN

\*«Obrar sin esperanza» (p. 53), sin confiar en ninguna naturaleza humana, mantiene un compromiso constante con lo que depende de mi voluntad o con las probabilidades que posibilitan mi acción.

\*Hay que personalizar el espacio de la historia, es decir, apropiarse subjetivamente de él, pues sus hechos no se suceden a fuerza de predicciones o de cálculos racionales, como si unas cosas estuvieran causadas por otras, sino que *son* aquello que los hombres han decidido que alcance el estatuto de realidad.

### IV) *El existencialismo es una filosofía de la acción.*

\***El existencialismo está en las antípodas del quietismo**, porque el hombre es *proyecto*, no es más que lo que hace (el genio de Proust y de Racine está en las obras de las que son autores). Frente a los resultados de nuestra actividad efectiva, no valen las excusas por la falta de oportunidades para cambiar un estado de cosas o modificar nuestro temperamento (*mala fe*).

\***No llamamos a las cosas desde lo que es su forma** (enmienda a Aristóteles), **sino desde lo que son en acto, efectivamente**. Los sueños, las esperas y las esperanzas son promesa de un sueño desilusionado, de esperanzas abortadas y esperas inútiles, pues el



hombre es una serie de empresas efectivas. La acción humana es la única actividad capaz de trascender la cobardía y lentitud de las representaciones.

**\*El mezquino recurso al temperamento:** «el cobarde es responsable de su cobardía» (p. 60). No hay temperamento cobarde, sino sanguíneo, colérico, melancólico, que todavía no son actos. «Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe».

***El ser y la nada*, parte I, cap. II.II «Las conductas de la mala fe», ed. cit., p. 95:** «Esa tristeza misma, ¿no es, por otra parte, una *conducta*? ¿No es la conciencia que se afecta a sí misma de tristeza como recurso mágico contra una situación demasiado urgente? Y, aun en ese caso, ser triste, ¿no es, ante todo, hacerse triste? Bien, se dirá, pero darse *el ser* de la tristeza, ¿no es, a pesar de todo, *recibir* ese ser? Poco importa, al fin y al cabo, de dónde lo reciba. El hecho es que una conciencia que se afecta de tristeza *es* triste, precisamente a causa de ello. Pero es comprender mal la naturaleza de la conciencia: el ser-triste no es un ser ya hecho que me doy, como puedo dar este libro a mi amigo. No tengo cualidad para *afectarme de ser*. Si me hago triste, debo hacerme triste de un extremo a otro de mi tristeza; no puedo aprovechar el impulso adquirido y dejar seguir andando a mi tristeza sin recrearla ni sostenerla, a modo de un cuerpo inerte que prosigue su movimiento después del choque inicial: no hay inercia alguna en la conciencia. Si me hago triste, eso significa que no lo *soy*: el ser de la tristeza se escapa por el acto y en el acto mismo por el cual me afecto de él».

El existencialismo no debe tacharse de quietismo ni de descripción pesimista del hombre que descorazona con respecto al paso a la acción.

### **V) Respuesta a las objeciones de subjetivismo.**

*El reproche de subjetividad* no repara en que una conciencia que se capta a sí misma es el punto de partida de toda teoría, también de una que se ocupa de la acción. Sólo así logramos que el hombre no se reduzca al estatuto propio de un objeto, de lo en-sí (vd. «La libertad cartesiana», trad. cast. por A. García Mayo en la revista *Nexo*, n° 4 (2006), pp. 151-163) y abrir la puerta a una comunidad de seres pensantes que deciden lo que son y lo que será el mundo.

La pluralidad de formas de la objeción de subjetivismo:

- a) Frente a la *acusación de anarquía*, el existencialismo aporta en su descargo que no entiende la acción al modo de A. Gide, como un *acto gratuito*. Ni siquiera cuando el existencialismo describe la existencia como juego, lo trae a colación frívolamente: el mozo de café que *juega a serlo* manifiesta el constante rebasamiento del *para-sí* con respecto a la detención del *en-sí* (SN, p. 94). Cualquiera de mis elecciones alcanza a los otros, compromete a la humanidad, aun en ausencia de valores *a priori*. La moral tiene en común con el arte la necesidad de crear e inventar.
- b) «No pueden ustedes juzgar a los demás, porque no hay razón para preferir un proyecto a otro» (p. 69). Es cierto que no hay progreso en la acción, pues el hombre está siempre en la misma necesidad de elegir: eternidad de la necesidad de decidir.

*No hay moral abstracta, de suerte que tampoco hay enjuiciamiento de la moralidad de una acción con anterioridad a la existencia efectiva de ésta.* Dos ejemplos de morales estrictamente opuestas, si bien sobre un pie de igualdad: la joven Maggie de *El molino junto al Floss* y la Sanseverina de *La Cartuja de Parma*. «Se puede elegir cualquier cosa si es en el plano del libre compromiso» (pp. 81-82).

- c) «Todo es gratuito en lo que ustedes eligen» (p. 69). La vida no tiene sentido de antemano, somos nosotros quienes le dotamos de éste con nuestras acciones.

## **VI. Los dos sentidos del humanismo.**

- a) sostener como un personaje de Cocteau, en *La vuelta al mundo en ochenta horas*, que el hombre es asombroso nos reduce al estado de la vida animal, pues nos convierte en «parásitos» que se ven beneficiados por las obras de otros. Es contraproducente tomar al hombre como fin, porque no *es* nada acabado. El culto a la humanidad produce el humanismo cerrado sobre sí, ensimismado, al estilo del de Comte.
- b) El hombre está continuamente fuera de sí mismo, proyectando lo que aún no es, es el único legislador. Es preciso un esfuerzo más para extraer las consecuencias de un ateísmo coherente: «aunque Dios existiera, nada de esto cambiaría» (p. 86), se trataría del dios antagonista de Orestes de *Las moscas*, pues nada puede salvar al hombre de sí mismo, una vez descubierta su auténtica condición.

***El existencialismo es un humanismo*, ed. cit., pp. 84-86:** «[E]l existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse. Y no debemos creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto, a la manera de Augusto Comte. El culto a la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí, el de Comte, y, hay que decirlo, al fascismo. Es un humanismo que no queremos.

Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; el hombre, siendo este rebasamiento mismo y no captando los objetos sino con relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido de que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento—, y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo, sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá sobre sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano».

**SN, parte cuarta «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad»:**

a) *La negatividad y la apertura de la acción.*

Toda acción implica como su condición un *desideratum*, una *negatividad* que hace falta y sólo se producirá en virtud de nuestra acción.

Ello no sería posible si previamente la conciencia no se hubiese retirado del mundo lleno del que tiene conciencia para proyectar algo que no-es aún.

La acción se caracteriza por un trato con la realidad en la que ésta se compara con otra realidad posible. El hombre hundido en las determinaciones históricas que le rodean no es capaz de concebir otro estado, hasta el punto de que las considera naturales, de manera que no actúa. La acción requeriría que pusiera un estado de cosas ideal como pura nada presente y que redujera a la nada la situación presente por relación a la primera.

De ello se sigue que a) ningún estado de hecho es capaz de motivar por él mismo un acto y b) ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia para que lo aprehenda como negatividad y falta (pp. 479-480). La acción no sólo descubre un estado de cosas en régimen de privación, sino que también permite reconocer al estado de hecho de que se trate en cada momento como un sistema aislado. La conciencia manifiesta que el pasado no puede producir por él mismo una acción.

b) *La libertad del ser que actúa, condición imprescindible de la acción.*

Los motivos y móviles de la acción cobran sentido en el interior de un conjunto proyectado, a saber, un conjunto de no-existentes (p. 481):

La libertad no tiene esencia ni está sometida a ninguna necesidad lógica (cfr. *EE*, II 6), es la materia de mi ser (*l'étoffe de mon être*).

## Sartre

SN, «Introd», VI «El ser en sí» es: -----macizo (una síntesis consigo mismo)

-----desconoce la alteridad (lo otro y el tiempo)

-----es contingente (ni derivado de lo posible ni necesario: está de más para la conciencia).

### **El hombre delimita la esencia y sentido de la realidad.**

«II parte», secc. IV «El ser para sí y el ser de los posibles»:

-----es su propia posibilidad (un *escaparse de sí mismo hacia...* que no hay que confundir con la *mala fe*, otro tipo de huida)

-----no coincide consigo mismo.

-----es conciencia de privación (de una *falta de...para*).

«II parte», secc. V «El yo y el circuito de la ipseidad»:

-----el Ego, como polo unificador de las vivencias, no pertenece al dominio del para sí, sino al en sí.

-----la conciencia se encuentra con él como un existente del mundo (el Yo es el yo de la conciencia, pero no su sí).

-----la ipseidad representa un grado de nihilización mayor que el del cogito prerreflexivo, que es pura presencia a sí: sólo hay persona si, más allá de la posesión del ego, hay conciencia de sí.

**De la negación del para-sí con respecto a la síntesis consigo mismo del en-sí surgen el espacio, la cantidad, la potencialidad y el tiempo.**

**I) El espacio público y lo común en el mundo griego.**

«Que para los que están despiertos hay un mundo u ordenación único y común o público, mientras que de los que están durmiendo cada uno se desvía a uno privado y propio suyo» (**Heráclito, frag. 5, Diels-Kranz, B 89, trad. por A. García Calvo**).

«[D]igamos [qué bien] es aquel a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios» (**EN, I 4, 1095 a15-20**).

«Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree es realmente así [*ha gàr pási dokeí, taút'eínai phamén*], y el que intente eliminar esta seguridad [*ho anairón taúten tèn pístin*] no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito [*pístótera*]» (**EN, X 2, 1172 37-1173 a1**).

«Parece, pues, que los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos [*sunodoi tois ergois*], se les da crédito [*pisteúontai*], y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos» (**EN, X 1, 1172 b4-6**).

«Como en los demás casos, deberemos establecer los hechos observados [*tithéntas tà phainómena*] y resolver primeramente las dificultades que ofrezcan para probar después, si es posible, todas las opiniones generalmente admitidas [*tà éndoxa*] sobre estas afecciones, y si no, la mayoría de ellas y las principales, pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, la demostración será suficiente» (**EN, VII 1, 1145 b3-7**).

«El ser era apetecible por la conciencia que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego, es preciso tener conciencia [*sunaisthánesthai*] también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia [*en tói suzén*] y en el intercambio de palabras y pensamientos [*koinoneín lógon kai dianoías*], porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar [*tò en tói autói németsthai*]» (**EN, IX 9, 1170 b8-14**).

«[L]a concordia [*homonoúsia*] se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos; y así la hay en las ciudades cuando todos opinan que las magistraturas deben ser electivas, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios, o que Pítaco debe gobernar, cuando él también lo quiere. Pero cuando cada uno quiere ser él que mande, como los protagonistas de las *Fenicias*, surge la discordia [*stasiázousin*]; porque la unanimidad no consiste en pensar todos lo mismo, sea esto lo que fuere, sino lo mismo y para el mismo, como cuando tanto el pueblo como las clases selectas piensan que deben gobernar los mejores; porque entonces todos pueden lograr lo que desean. Así, pues, la concordia parece ser amistad política [*politiké philía*], como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida.

Esta clase de unanimidad se da en los buenos, puesto éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo (porque siempre quieren las mismas cosas y su voluntad no está sujeta a corrientes contrarias como un estrecho), quieren a la vez lo justo y lo conveniente, y a esto aspiran en común. En cambio, en los malos no es posible la unanimidad excepto en pequeña medida, lo mismo que la amistad, porque todos aspiran a una parte mayor de la que les corresponde de ventajas, y se quedan atrás en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno de ellos procura esto para sí, critica y pone trabas al vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye. La consecuencia es, por tanto, la discordia entre ellos al coaccionarse

los unos a los otros y no querer hacer espontáneamente lo que es justo» (**EN, X 6, 1167 a29-1167 b15**).

«La guerra civil es, para un griego, la abominación de la desolación. En vez de perderse en consideraciones acerca del carácter “natural” de esa condena (¿cuál es, para un historiador, el estatuto de lo “natural”?), es más útil detenerse en el vocablo con que los griegos nombran ese enfrentamiento: *stásis*. Según la observación simple y contundente de M. I. Finley [en *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 2000], el término no designa, etimológicamente, otra cosa que una posición, el hecho de que la posición se convierte en partido, que el partido se constituye necesariamente con fines de insurrección, que una facción exige indefinidamente la existencia de otra facción y que, por consiguiente, la guerra civil se enardece. [...]

La ciudad piensa; estoy lejos de ignorar lo eminentemente problemático de este enunciado, para algunos inaceptable. Sin embargo, lo mantengo. Sobre todo porque no habría sido problemático para un griego, acostumbrado a tratar a la ciudad, como en las comedias de Aristófanes, como un sujeto al que se convoca para que dé testimonio, un griego que no vacila en hacerla depositaria de sus propios deseos, al igual que los filósofos (como cuando Aristóteles dice que la ciudad [*boúletai*] quiere [*boúletai*] estar compuesta en lo posible de ciudadanos iguales (*Pol.*, IV 11, 1295 b25-26)). Ciudad que, en la cotidianeidad de la vida política adquiere siempre sentimientos o decisiones por obra y gracia de un decreto votado en la asamblea. [...]

Podemos por supuesto decidir no querer saber nada con una palabra con sentidos opuestos. O hacer como si no pasara nada refugiándonos detrás de la rúbrica de un *Diccionario etimológico* que glosa *stásis* como “estabilidad, lugar, acción de erigir, de ahí, subversión. [...]”

Con la fórmula *bellum civile* se piensa la “vasta mutualidad” de la ciudad romana en el elemento de la guerra. La *stásis* es muy diferente, ya que designa un movimiento inmovilizado, frente guerrero que no penetra en el enemigo e instala en la ciudad la paradójica unidad que caracteriza la insurrección simultánea de las dos mitades de un todo. Si se agrega que los sustantivos terminados en *-sis*, nombres verbales, expresan la acción sin referirla a ningún agente, *stásis* se convierte en última instancia en un proceso autárquico, algo como un principio» (**N. Loraux, *La ciudad dividida*, trad. cast. por S. Vasallo, Katz, 2008, pp. 23, 57, 103 y 105**).

«El orgullo de los individuos consiste en tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son sólo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado, que introdujo este alto principio, estaba unido a la corrupción de la vida política. Así como, cuando el cuerpo físico se corrompe, cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas. Esta es ahora la situación de la vida romana: ya no vemos un cuerpo político, sino un señor y muchas personas privadas. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción, lleno de apestosos gusanos; y estos gusanos son las personas privadas» (**G.W.F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, «Historia del Estado Romano», III parte, cap. II.3**).

«En efecto, la naturaleza según la forma es más importante que la naturaleza material. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración y color sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma exterior, pero en cambio no es un hombre. Y además, es imposible que exista una mano hecha de cualquier materia, por ejemplo, de bronce o madera, excepto por homonimia, como un médico representado en un dibujo. Esta mano, pues, no podrá cumplir su función, como tampoco podrán realizarla flautas de piedra, ni el médico dibujado. E igualmente, ninguna de las partes de un cadáver es ya propiamente tal, digo, por ejemplo, el ojo, la mano» (**Aristóteles, *Partes de los animales*, I 1, 640 b28-641 a5**).

## **II) El espacio público y lo común en Tocqueville.**

«[A] medida que estudiaba la sociedad norteamericana, veía cada vez más, en la igualdad de condiciones, el hecho generador del que cada hecho particular parecía derivarse, y lo volvía a hallar

constantemente ante mí como un punto de atracción hacia donde todas mis observaciones convergían. [...]

Una gran revolución democrática se palpa entre nosotros. Todos la ven; pero no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por un accidente, creen poder detenerla todavía; mientras otros la juzgan indestructible, porque les parece el hecho más continuo, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia. [...]

El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho gradual, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo. [...]

No es necesario que Dios nos hable para que descubramos los signos de su voluntad. Basta examinar cuál es la marcha habitual de la naturaleza y la tendencia continua de los acontecimientos. Yo sé, sin que el Creador eleve la voz, que los astros siguen en el espacio las curvas que su dedo ha trazado. [...] Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. [...]

La democracia ha estado, pues, abandonada a sus instintos salvajes [...]. Así, resultó que la revolución democrática se hizo en el cuerpo de la sociedad, sin que se consiguiese en las leyes, en las ideas, las costumbres y los hábitos, que era el cambio necesario para hacer esa revolución útil. Por tanto tenemos la democracia sin aquello que atenúa sus vicios y hace resaltar sus ventajas naturales, y vemos ya los males que acarrea, cuando todavía ignoramos los bienes que puede darnos. [...]

[H]e aquí que las clases se confunden; las barreras levantadas entre los hombres se abaten; se divide el dominio, el poder es compartido, las luces se esparcen y las inteligencias se igualan. El estado social entonces vuélvese democrático, y el imperio de la democracia se afirma en fin pacíficamente tanto en las instituciones como en las conciencias» (**A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, 2002, «Introducción», p. 31-36).**

«El habitante de los Estados Unidos aprende desde su nacimiento que hay que apoyarse sobre sí mismo para luchar contra los males y las molestias de la vida; no arroja sobre la autoridad social sino una mirada desconfiada e inquieta, y no hace un llamamiento a su poder más que cuando no puede evitarlo. Esto comienza a sentirse en la escuela, donde los niños se someten, hasta en sus juegos, a reglas que han establecido y castiga entre sí los delitos por ellos mismos definidos. [...] Siendo reconocido el derecho de asociación, los ciudadanos pueden utilizarlo de diferentes maneras. [...]

Así, en el primer caso, los hombres que profesan una misma opinión establecen entre sí un lazo puramente intelectual; en el segundo, se reúnen en pequeñas asambleas que no representan sino una fracción del partido; en el tercero, en fin, forman como una nación aparte dentro de la nación, un gobierno dentro del gobierno. [...]

Después de la libertad de obrar solo, la más natural al hombre es la de combinar sus esfuerzos con los de sus semejantes y obrar en común. El derecho de asociación me parece casi tan inalienable por su naturaleza como la libertad individual. El legislador no puede querer destruirlo sin atacar a la sociedad misma. [...]

La mayor parte de los europeos ven aún en la asociación un arma de guerra, que se constituye apresuradamente para ir a ensayarla de inmediato en un campo de batalla.

Se asocian con el objeto de hablar, pero el pensamiento próximo de obrar preocupa a todos los espíritus. Una asociación es un ejército; se habla en ella para contarse y animarse, y luego marchan contra el enemigo. A los ojos de quienes la componen, los recursos legales pueden utilizarse como medios, pero no son nunca el único medio de lograr el fin.

No es ésa la manera como se entiende el derecho de asociación en los Estados Unidos. En Norteamérica, los ciudadanos que forman la minoría se asocian, primero para comprobar su número y debilitar así el imperio moral de la mayoría; en segundo lugar, los asociados se reúnen para descubrir los argumentos más adecuados para causar impresión en la mayoría, porque tienen siempre la esperanza de atraer hacia ellos a esta última y disponer en seguida, en su nombre, del poder.

Las asociaciones políticas en los Estados Unidos son, pues, pacíficas en su objeto y legales en sus medios; y, cuando aseguran que no pretenden triunfar más que por las leyes, dicen en general la verdad» (**A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. I, II parte, cap. IV «La asociación política en los Estados Unidos», pp. 206-210).**

«Cuando las condiciones son desiguales y los hombres diferentes, hay algunos individuos muy ilustrados y poderosos por su inteligencia, y una multitud muy ignorante y harto limitada. Los que viven en tiempos de aristocracia son conducidos naturalmente a tomar por guía de sus opiniones la razón superior de un hombre o de una clase, encontrándose poco dispuestos a reconocer la infalibilidad de la masa.

En los siglos de igualdad sucede lo contrario, porque a medida que los ciudadanos se hacen más iguales, disminuye la inclinación de cada uno a creer ciegamente a un cierto hombre o en determinada clase. La disposición a creer en la masa se aumenta, y viene a ser la opinión que conduce al mundo.

La opinión común no sólo es el único guía que queda a la razón individual en los pueblos democráticos, sino que tiene en ellos una influencia infinitamente mayor que en ninguna otra parte. En los tiempos de igualdad, los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros a causa de su semejanza; pero esta misma semejanza les hace confiar de un modo casi ilimitado en el juicio del público, porque no pueden concebir que, teniendo todos luces iguales, no se encuentre la verdad al lado del mayor número.

Cuando el hombre que vive en los países democráticos se compara individualmente a todos los que le rodean, conoce con orgullo que es igual a cada uno de ellos; pero cuando contempla la reunión de sus semejantes y viene a colocarse al lado de este gran cuerpo, pronto se abruma bajo su insignificancia y su flaqueza. La misma igualdad que lo hace independiente de cada uno de los ciudadanos en particular, lo entrega aislado y sin defensa a la acción del mayor número.

El público ejerce en los pueblos democráticos un poder singular, del que las naciones aristocráticas ni siquiera tienen idea. No persuade con sus creencias; las impone y las hace penetrar en los ánimos, como por una suerte de presión inmensa del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno» (**A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. II, I parte, cap. II «La fuente principal de las creencias en los pueblos democráticos», 2002, pp. 396-397).**

«Convendré, sin dificultad, en que la paz pública es un gran bien; pero no quiero, sin embargo, olvidar que a través del buen orden han llegado los pueblos a la tiranía. No por esto se debe entender que los pueblos deban despreciar la paz pública, sino que es preciso que no se contenten sólo con ella. Una nación que sólo pide a su gobierno la conservación del orden es esclava de su bienestar y es fácil que aparezca el hombre que ha de encadenarla» (**A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. II, I parte, cap. XIV, p. 499).**

«Cuando la mayor parte de los ciudadanos logran una condición poco más o menos semejante, y la igualdad es un hecho antiguo y admitido, la opinión común, sobre la cual no influyen jamás las excepciones, señala de un modo general al valor de cada hombre ciertos límites, fueran de los cuales es difícil que ninguno permanezca mucho tiempo. En vano, la riqueza y la pobreza, el mando y la obediencia separan accidentalmente a estos dos hombres a gran distancia, pues la opinión pública que se funda en el orden común de las cosas, los acerca al mismo nivel y, a pesar de la desigualdad real de sus condiciones, crea entre ellos una especie de igualdad imaginaria.

Esta opinión todopoderosa acaba por penetrar en el alma misma de los que el interés podía armar contra ella, y modifica su juicio al mismo tiempo que subyuga su voluntad.

El amo y el criado no descubren ya en el fondo de su alma ninguna profunda disparidad entre ellos, y no esperan ni temen encontrarla jamás. Viven, pues, sin aversión y sin cólera, y no se sienten ni soberbios ni humildes cuando se observan.

El dueño juzga que el contrato es el único origen de su poder, y el criado descubre en él la causa única de su obediencia; no disputan jamás entre sí la posición recíproca que ocupan, porque cada uno conoce fácilmente la que le corresponde y se mantiene en ella» (**A. de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. de L. Cuéllar, Alianza, vol. II, III parte, cap. V, p. 533).**

### **III) *El espacio público y lo común en Arendt.***

«Hablando y actuando nos insertamos en el mundo de los hombres, que existía antes de que hubiésemos nacido, y esta inserción es como un segundo nacimiento, con el que confirmamos el manifiesto hecho del haber nacido, como si nos responsabilizáramos de ello. Pero, aunque nadie



escapa enteramente a este mínimo de iniciativa, no está forzado por alguna necesidad como el trabajo ni tampoco está prefijado por el impulso del rendimiento y la perspectiva de provecho. La presencia de los otros, con los que queremos relacionarnos, puede actuar como un estímulo en cada caso singular, pero la iniciativa misma no está condicionada por ella; el impulso parece residir más bien en el inicio mismo que vino al mundo con nuestro nacimiento y al que correspondemos por cuanto iniciamos algo nuevo a partir de nuestra iniciativa. En este sentido original y universal actuar e iniciar algo nuevo son lo mismo; cada acción pone por de pronto algo en movimiento, actúa en el sentido del latín *agere* y comienza y conduce algo en el sentido del griego *árchein*. Puesto que cada hombre debido a haber nacido es *initium*, un inicio y un nuevo llegado al mundo, los hombres pueden tomar iniciativas, volverse iniciadores y poner algo nuevo en movimiento. «*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*», en las palabras de Agustín, que con esta proposición de su filosofía política, en su estilo de manera puntual marcadamente apodíctico, enlaza decididamente el fundamento de la enseñanza de Jesús de Nazaret con la experiencia acumulada por la historia y política romanas. Este inicio que es el hombre, en la medida en que es Alguien, no coincide en ningún caso con la creación del mundo; lo que existía antes del hombre no es nada, sino Nadie; su creación no es el comienzo de algo, que, una vez creado, está en su ser, se despliega, dura o incluso perece, sino el iniciar de un ser que está en posesión de la capacidad de comenzar algo: es el inicio del inicio o del iniciar mismo. Con la creación del hombre el principio del inicio [*Prinzip des Anfangs*] apareció en el mundo mismo, que en la creación del mundo que en la creación del mundo permanecía aún en la mano de Dios y con ello fuera del mundo, y seguirá siéndole inmanente mientras haya hombres; lo que naturalmente al final no quiere decir otra cosa que la creación del hombre como la de Alguien coincide con la creación de la libertad» (H. Arendt, cap. V, *Vita activa*, § 24 «El desencubrimiento de la persona en la acción y el discurso», pp. 215-216; pp. 201).

«La palabra *público* designa dos fenómenos estrechamente ligados, pero en modo alguno idénticos:

Significa, *en primer lugar*, lo que se manifiesta ante todos, visible y audible para cualquiera, por lo que le corresponde la máxima publicidad posible. Que algo se manifieste y pueda ser percibido por otros exactamente como lo es por nosotros mismos significa, en los límites del mundo humano, que le corresponde realidad efectiva. Comparadas con la realidad que se constituye en su ser oído y ser visto, las fuerzas más vigorosas de nuestra vida interior —las pasiones del corazón, los pensamientos del espíritu, el placer sensible— llevan una existencia incierta, sombría, a no ser que se transformen, por así decir, que se desprivaticen y dejen de ser individuales y, modificados así, que encuentren una forma adecuada para la manifestación pública. [...]

El concepto de publicidad designa, *en segundo lugar*, el mundo mismo, en la medida en que nos es común, y como tal se distingue de lo que es para nosotros propiamente privado, por tanto, el lugar que denominamos nuestra propiedad privada. Sin embargo, esto común no es en modo alguno idéntico con la tierra o la naturaleza en su totalidad, de la que depende el género humano como un espacio vital limitado y como condición de su vida orgánica. El mundo es más bien una configuración de la mano humana tanto como el conjunto de todos los asuntos que sólo están en juego entre los hombres, que alcanzan visibilidad de manera evidente en el mundo fabricado. Convivir en el mundo significa esencialmente que hay un mundo de cosas entre aquellos para quienes es morada común y, además, en el mismo sentido en que, por ejemplo, una mesa está entre quienes se sientan alrededor de ella; como todo ‘entre’, el mundo une y separa a aquellos que lo tienen respectivamente en común» (H. Arendt, *Vita activa*, cap. II, § 7 «El espacio público: lo común», pp. 62ss; pp. 59ss.).

«El poder es lo que en general llama y mantiene en la existencia a la esfera pública, el espacio de manifestación potencial entre quienes actúan y hablan. La palabra misma —la griega *dúnamis*, la latina *potentia*, con sus derivados en las lenguas modernas, la alemana *Macht*, que procede de *mögen* y *möglich*, y no de *machen*— se refiere nítidamente al carácter potencial del fenómeno. Poder es siempre un potencial de poder y no algo inmodificable, medible, confiable como la fuerza o el vigor. La fuerza es lo que cada hombre posee en cierta medida por naturaleza y puede llamarse efectivamente algo suyo; pero nadie posee propiamente el poder, sino que surge entre los hombres cuando estos actúan en común y desaparece tan pronto como se disgregan» (H. Arendt, *Vita activa*, cap. V, § 28 «El espacio de manifestación y el fenómeno del poder», p. 252; p. 223).

«Así, la polis, considerada correctamente, no es la ciudad en el sentido de su localización geográfica, sino más bien la estructura de organización de su población, tal como se sigue de su acción y discurso en común [*Miteinanderhandeln und -sprechen*]; su espacio efectivamente real yace entre los que conviven por mor de esta reciprocidad [*Miteinander*], con independencia de dónde estén. «Donde quiera que estéis, seréis una polis» —esta fórmula que la polis solía dirigir al colono antes de emprender su viaje, es algo más que la clave de las formas de colonización específicamente griegas; en ella se pone de manifiesto también que actuar y hablar establecen un entre espacial [*ein räumliches Zwischen*], que no está atado a ningún suelo patrio y que puede instalarse de nuevo en todas partes en el mundo habitado. Este entre espacial es el espacio de aparición en el sentido más amplio, el espacio que surge porque los hombres aparecen unos ante otros y en el que ellos no están presentes como otras cosas animadas o inertes, sino que expresamente aparecen.

Es un prejuicio opinar que este espacio genuinamente político de los fenómenos está presente [*vorhanden*] siempre y dondequiera que los hombres conviven, sólo porque los hombres son entes dotados para la acción y capaces de hablar. Incluso donde ese espacio existe, la mayoría de los seres entonces vivos suele moverse fuera de él —como los esclavos y la población extranjera de la polis y los habitantes de los grandes imperios «bárbaros» en la Antigüedad, los trabajadores y artesanos antes de la irrupción de la Modernidad o incluso la población activa del mundo moderno, ocupada sólo en ganarse su sustento vital; además, nadie puede residir en ese espacio de manera duradera, porque la luz extremadamente brillante de lo público aniquila la latencia que la vida de los mortales, como todo viviente, necesita justamente para su estar vivo. Pero este ser vivo y el sentimiento vital que le corresponde, que quizá no es sólo propio del cuerpo humano, sino también del cuerpo animal, no es lo mismo que ser efectivamente real. En términos humanos y políticos realidad efectiva y fenómeno son lo mismo, y una vida que se desarrolla en el exterior del espacio en que únicamente puede haber aparición, no carece del sentimiento de la vida, pero desde luego sí del sentido de la realidad efectiva, que únicamente surge para el hombre allí donde la realidad efectiva del mundo está garantizada por la presencia de un mundo común, en el que uno y el mismo mundo aparece en diversas perspectivas. Pues solamente «lo que a todos aparece como digno de crédito y de opinión es aquello a lo que llamamos ser» [*ha gàr pási dokeí, taút'ênai phamén*] (EN, X 2, 1172 b36s.), y lo que pueda ser, sin alcanzar validez para todos en una aparición tal, va y viene como un sueño, permanece sin realidad, aunque nos pertenezca de manera más íntima y exclusiva que cualquier cosa visible públicamente» (H. Arendt, *Vita activa*, cap. V, § 27 «La solución griega a las aporías de la acción», pp. 249-250; pp. 221-222).

#### IV) Política y fraternidad.

«Antes de ocuparnos del concepto de amistad y su importancia política en Lessing, debemos dedicarnos un momento a la fraternidad tal como la entendía el siglo XVIII. Lessing también la conocía bastante bien; hablaba de «sentimiento filantrópico», de un vínculo de hermandad entre los seres humanos que nace a partir del odio al mundo en que estos son tratados «inhumanamente». De todos modos, para nuestros propósitos es importante que la humanidad se manifiesta en dicha hermandad con más frecuencia en los «tiempos de oscuridad». Este tipo de humanidad se vuelve inevitable cuando las épocas se tornan tan oscuras para ciertos grupos de personas que el hecho de apartarse del mundo ya no depende de ellos, de su discernimiento o elección. La humanidad bajo la forma de fraternidad aparece invariablemente en la historia entre los pueblos perseguidos y los grupos esclavizados; y en la Europa del siglo XVIII tenía que ser bastante natural detectarla entre los judíos, que entonces eran los nuevos integrantes de los círculos literarios. Este tipo de humanidad es el gran privilegio de los pueblos parias; es la ventaja que los parias de este mundo pueden tener siempre y en cualquier circunstancia sobre los demás. Sin embargo, este privilegio tiene un precio muy alto; a menudo va acompañado por una pérdida tan radical del mundo, una atrofia tan terrible de todos los órganos con los que respondemos a él —desde el sentido común con el que nos orientamos en un mundo común a nosotros mismos y a otros hasta el sentido de la belleza o del gusto, con los que amamos el mundo—, que en casos extremos, en los que la condición de paria se ha perpetuado durante siglos, podemos hablar de una verdadera carencia de mundo. Y la carencia de mundo es siempre una forma de barbarie» (H. Arendt, «Sobre la

humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. C. Ferri y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 23).

«Nadie puede ser ciudadano del mundo del modo en que es ciudadano de su país. [...] No importa qué forma pueda adoptar un gobierno mundial con un poder centralizado sobre todo el globo, pues la noción misma de una fuerza soberana única que gobierne toda la Tierra teniendo el monopolio sobre todos los medios de violencia sin ser verificada ni controlada por otros poderes soberanos, no sólo es una pesadilla lúgubre de tiranía, sino que sería el fin de toda vida política, tal como la conocemos. [...] La política se ocupa de los seres humanos, nativos de muchos países y herederos de muchos pasados; sus leyes son las demarcaciones positivamente establecidas que abarcan, protegen y delimitan el espacio donde la libertad no es un concepto, sino una realidad política y viva. El establecimiento de un Estado mundial soberano, lejos de ser el requisito previo para una ciudadanía mundial, sería el fin de la ciudadanía. No sería el punto culminante de la política mundial, sino literalmente su fin» (H. Arendt, «K. Jaspers ¿Ciudadano del mundo?», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. C. Ferri y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 89-90).

«La compasión es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana. Según expresión de Melville, es incapaz de dar fundamento a «instituciones duraderas». El silencio de Jesús en «El Gran Inquisidor» y el balbuceo de Billy Budd expresan la misma cosa, es decir, su incapacidad (o renuncia) para todo tipo de discurso afirmativo o demostrativo, en el cual alguien habla a una persona *sobre* algo que interesa a ambo debido a que ello *inter-esa*, es decir, está entre ellos. [...] En general, la compasión no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano, pero, si lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político y prestará su voz al propio ser que sufre, que debe reivindicar una acción expeditiva y directa, esto es, una acción con los instrumentos de la violencia» (H. Arendt, *Sobre la revolución*, cap. II, trad. G. Solana, Alianza, pp. 87-88).

«Por mucho que fuera injusto despreciar la dignidad humana de cada individuo también sería una estupidez irresponsable —que llevaría a una injusticia— desconocer las particularidades específicas de los distintos territorios. En el ámbito de la política, los seres humanos no se relacionan entre sí de una forma abstracta, como seres humanos, sino como seres políticamente interesados y determinados como ciudadanos del Estado, gobernantes o gobernados, aliados o adversarios políticos, es decir, aparecen encuadrados en categorías políticas. No es posible abstraer lo político de la esfera de lo político y no dejar otra cosa que la igualdad humana universal; del mismo modo que en el terreno de lo económico los seres humanos no son captados como hombres en general, sino como productores, consumidores, etc., esto es, sólo dentro de categorías de orden económico. Una igualdad humana absoluta sería, pues, una igualdad que se entiende, sin más, por sí misma, una igualdad sin el correlato necesario de la desigualdad y, en consecuencia, una igualdad indiferente, que conceptualmente y en la práctica, no dice nada» (C. Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en nuestros días*, trad. de P. Madrigal, Tecnos, 2008, pp. 28-29).

«Mientras algunos aconsejaban a Alejandro tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, él hizo algo mejor al dividir a los hombres en buenos y en malos [...], es decir, según se dejasen o no guiar por las prescripciones de la ley, por las reglas de la educación y por las enseñanzas de los filósofos» (Eratóstenes según Estrabón, *Geografía*, I 66-67).

«Arriano declara (*Anábasis*, VII, 2, 9) que después de la sublevación de los macedonios en Opis, cuando se hubieron reconciliado con Alejandro, este ofreció un banquete en común a macedonios y a persas, en el que dijo una oración a fin de que ambos pueblos viviesen en paz y tuviesen igual participación en el gobierno. Plutarco muestra que Alejandro vino como enviado de Dios para poner en armonía a todos los pueblos y pacificarlos; mezclando sus costumbres y sus usos en una misma copa, les enseñó a no tener más que una patria, la tierra, y a considerar a todos los buenos

como a sus hermanos, y por enemigos sólo a los malvados (*De fortuna Alexandri*, I 6). Más lejos (I, 8-9), Plutarco recuerda el proyecto de Alejandro: reunir a todos los hombres en un solo pueblo llevándolos a la unión de los corazones, la paz y el buen entendimiento. En otra parte cita estas palabras del príncipe: “Dios es el padre común de todos los hombres” (*Vita Alexandri*, I 27)» (A.J. Festugière, *Libertad y civilización entre los griegos*, Eudeba, 1972, pp. 87-88).

«Parece que el sentimiento de la humanidad se evapora al extenderse a toda la tierra» (J.-J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, O.C., III, 244).

**Textos de *El ser y la nada* complementarios para el estudio de *El existencialismo es un humanismo*:**

I) «Lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas...».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte I «El problema de la nada», cap. II «La mala fe», II «Las conductas de la mala fe», p. 94:

«[E]l mozo de café no puede ser mozo de café desde dentro e inmediatamente, en el sentido en que este tintero *es* tintero, o el vaso *es* vaso. No es que no pueda formar juicios reflexivos o conceptos sobre su condición. Él sabe bien lo que ésta «significa»: la obligación de levantarse a las cinco, de barrer el piso del despacho antes de abrir, de poner en marcha la cafetera, etc. Conoce los derechos que ella lleva consigo: el derecho a la propina, los derechos sindicales, etc. Pero todos estos conceptos, todos estos juicios, remiten a lo trascendente. Se trata de posibilidades abstractas, de derechos y deberes conferidos a un «sujeto de derecho». Y precisamente es éste el sujeto que yo *debo-ser* y que no soy».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad», I. «La condición primera de la acción es la libertad», pp. 479-481:

«Para la opinión corriente, ser libre no significa solamente elegirse. La elección se llama libre si es tal que hubiera podido ser otra. He salido de excursión con unos camaradas. Al cabo de varias horas de marcha, aumenta mi fatiga y acaba por hacerse muy penosa. Al principio resisto y después, de pronto, abandono, cedo, arrojo mi saco al borde del camino y me dejo caer junto a él. Se me reprochará mi acción y se entenderá por ello que yo era libre, es decir, no sólo que nada ni nadie ha determinado mi acción, sino que hubiera podido resistir más a mi fatiga, hacer como mis compañeros de camino y aguardar el fin de la etapa para descansar. Me defenderé diciendo que estaba *demasiado* cansado. ¿Quién tiene razón? O, más bien, ¿no se habrá establecido el debate sobre bases erróneas? No cabe duda de que hubiera podido obrar de otro modo, pero el problema no está ahí. Debería más bien formularse así: ¿podía yo obrar de otro modo sin modificar sensiblemente la totalidad orgánica de los proyectos que soy? ¿O bien el hecho de resistir a mi fatiga, en vez de ser una pura modificación local y accidental de mi comportamiento, no puede producirse sino gracias a una transformación radical de mi ser-en-el-mundo? Transformación, por otra parte, *posible*. En otros términos: hubiera podido obrar de otro modo, de acuerdo; pero *¿a qué precio?* [...]

Advirtamos, ante todo, que la fatiga por sí misma no podría provocar mi decisión. La fatiga no es —como hemos visto a propósito del dolor físico— sino la manera en que yo existo mi cuerpo. No es primariamente objeto de una conciencia posicional, sino que es la facticidad misma de la conciencia. [...]

[H]ay tantas maneras de existir el propio cuerpo como Para-síes hay, aunque, naturalmente, ciertas estructuras originarias sean invariables y constituyan en cada cual la realidad humana».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte III «El para-otro», cap. II «El cuerpo», I «El cuerpo como ser-para-sí; la facticidad», p. 353:

«Necesario, el cuerpo lo es doblemente. Primero, porque es la recuperación continua del Para-sí por el En-sí y el hecho ontológico de que el Para-sí no puede ser sino como el ser que no es su propio fundamento: tener un cuerpo es ser el fundamento de su propia nada y no ser el fundamento del propio ser; yo soy mi cuerpo en la medida en que *soy*; *no* lo *soy* en la medida en que no soy lo que soy; lo escapo por mi nihilización. Pero no por eso hago de él un objeto, pues mi perpetuo escapar

es escapar de lo que *soy*. Y el cuerpo es necesario, además, como el obstáculo que hay que trascender para ser en el mundo, es decir, el obstáculo que soy para mí mismo. En ese sentido, no difiere del orden absoluto del mundo, ese orden que hago advenir al ser trascendiéndolo hacia un ser-por-venir, hacia el ser-allende-el-ser. Podemos captar claramente la unidad de ambas necesidades: ser-para-sí es trascender el mundo y hacer que haya un mundo trascendiéndolo».

## II) «El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente...».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV, «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad», I. «La condición primera de la acción es la libertad», pp. 464, 469-470:

«La nihilización por la cual tomamos distancia con respecto a la situación se identifica con el ék-stasis por el cual nos pro-yectamos hacia una modificación de esa situación misma. Resulta de ello que es imposible, en efecto, encontrar un acto sin móvil, pero no por ello ha de inferirse que el móvil sea causa del acto: es parte integrante de él. Pues, como el proyecto resuelto hacia un cambio no se distingue de la acción, el móvil, la acción y el fin se constituyen en un solo surgimiento.

[L]ejos de ser la voluntad la manifestación única o, por lo menos, privilegiada, de la libertad, supone, por el contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad. La voluntad, en efecto, se afirma como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a la libertad: decreta que la prosecución de los fines será reflexiva y deliberada. La pasión puede ponerse los mismos fines. Puedo, por ejemplo, ante una amenaza, huir a todo correr, por miedo a morir. Este hecho pasional no deja de poner implícitamente como fin supremo el valor de la vida. Otro comprenderá, por el contrario, que es preciso permanecer en el sitio, aun cuando la resistencia parezca al comienzo más peligrosa que la huida: «resistirá». [...]

La diferencia recae aquí sobre la elección de los medios y sobre el grado de reflexión y explicación, no sobre el fin. Sin embargo, al fugitivo se le llama «pasional», y reservamos el calificativo de «voluntario» para el hombre que resiste. Se trata, pues, de una diferencia de actitud subjetiva con relación a un fin trascendente. Pero, si no queremos caer en el error que denunciábamos antes, y considerar esos fines trascendentes como prehumanos y como un límite *a priori* de nuestra transcendencia, nos vemos obligados a reconocer que son la proyección temporalizadora de nuestra libertad. La realidad-humana no puede recibir sus fines, como hemos visto, ni de afuera ni de una supuesta «naturaleza» interior. Ella los elige, y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos. [...]

[L]as voliciones son, como las pasiones, ciertas actitudes subjetivas por las cuales intentamos alcanzar los fines propuestos por la libertad original. Por libertad original, claro está, no ha de entenderse una libertad anterior a la acción voluntaria o apasionada, sino un fundamento rigurosamente contemporáneo de la voluntad o de la pasión, que éstas, cada una a su manera, *ponen de manifiesto*».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., p. 475:

«[E]l motivo, el móvil y el fin son los tres términos indisolubles del brotar de una conciencia viva y libre que se proyecta hacia sus posibilidades y se hace definir por ellas».

J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., p. 479:

«Hemos mostrado que la libertad se identifica con el ser del Para-sí, la realidad humana es libre en la exacta medida en que ha de ser su propia nada. Ella ha de ser esta nada, como hemos visto, en múltiples dimensiones: primero, temporalizándose, es decir, estando siempre a distancia de sí misma, lo que implica que no puede dejarse determinar jamás por su pasado para ejecutar tal o cual acto; segundo, surgiendo como una conciencia de algo y (de) sí misma, es decir, siendo presencia ante sí misma y no sólo sí misma, lo que implica que nada existe en la conciencia que no sea conciencia de existir y que, en consecuencia, nada exterior a la conciencia puede motivarla; por último, siendo transcendencia, es decir, no algo que primeramente sería para ponerse después en

relación con tal o cual fin, sino al contrario, un ser que es originariamente pro-yecto, es decir, que se define por su fin».

**III) «Se trata de una angustia simple, que conocen todos aquellos que han tenido responsabilidades...».**

**J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte I «El problema de la nada», cap. I «El origen de la negación», V. «El origen de la nada», p. 65:**

«Casi siempre las situaciones peligrosas o amenazantes tienen facetas: se las aprehenderá a través de un sentimiento de miedo o de un sentimiento de angustia, según se encare la situación como actuante sobre el hombre o al hombre como actuante sobre la situación. El individuo que acaba de recibir «un duro golpe», que ha perdido en una quiebra gran parte de sus recursos, puede tener miedo de la pobreza que lo amenaza. Se angustiará un instante después, cuando, retorciéndose nerviosamente las manos (reacción simbólica ante la acción que se impone pero que permanece aún enteramente indeterminada), exclame: «¿Qué voy a hacer? Pero, ¿qué voy a hacer?». En este sentido el miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí-mismo; la una nace de la destrucción de la otra, y el proceso normal, en el caso que acabo de citar, es un tránsito constante de la una a la otra».

**IV) «El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista...».**

**J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad», I. «La condición primera de la acción es la libertad», p. 490:**

«[E]stamos perpetuamente comprometidos en nuestra elección, y somos permanentemente conscientes de que nosotros mismos podemos invertir bruscamente esa elección y cambiar radicalmente, pues proyectamos el porvenir con nuestro propio ser, y lo roemos perpetuamente con nuestra libertad existencial, anunciándonos a nosotros mismos lo que somos por nuestro porvenir, y sin dominio alguno sobre ese porvenir, que sigue siendo siempre *posible* sin pasar jamás a la categoría de *real*. Así, estamos constantemente sometidos a la *amenaza* de la nihilización de nuestra elección actual, a la amenaza de lo que somos. Por el solo hecho de que nuestra elección es absoluta, es también frágil, es decir, que, al poner por medio de ella nuestra libertad, ponemos al mismo tiempo su posibilidad perpetua en un *más acá* preterificado por un más allá que seré».

**V) «Además, si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que sería la libertad humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de condición...».**

**J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte IV, «Tener, hacer y ser», cap. I «Ser y hacer: la libertad», II. «Libertad y facticidad: la situación», pp. 512-514:**

«[E]l *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina. Situación y motivación se identifican. El para-sí se descubre como comprometido en el ser, investido por el ser, amenazado por el ser: descubre el estado de cosas que lo rodea como motivo para una reacción de defensa o de ataque. Pero sólo puede efectuar este descubrimiento porque pone libremente el fin con respecto al cual el estado de cosas es amenazador o favorable. Estas observaciones nos han de hacer ver que la *situación*, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo, en el cual es imposible al para-sí discernir la aportación de la libertad y del existente bruto. En efecto: así como la libertad es un escapar de la contingencia que ella ha de ser para escaparle, así también la situación es libre coordinación y libre cualificación de un *datum* bruto que no se deja cualificar de cualquier manera. [...]

No hay un obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad a través de las técnicas libremente inventadas, libremente adquiridas; lo revela también en función del valor del fin puesto por la libertad. Este peñasco no será obstáculo si quiero, a toda costa, llegar a lo alto de la montaña; en cambio, me desalentará si he fijado libremente límites a mis deseos de cumplir la ascensión proyectada. Así, el mundo, por coeficientes de adversidad, me revela mi manera de habérmelas con los fines que me asigno, de suerte que nunca puedo saber si me da información sobre él o sobre mí. Además, el coeficiente de adversidad de lo dado no es nunca una simple relación con mi libertad como puro brotar nihilizador: es la relación iluminada por la libertad entre el *datum* que es el peñasco y el *datum* que mi libertad ha de ser, es decir, entre lo contingente que ella no es y su pura facticidad. A igual deseo de escalar, el peñasco será fácil de trepar para un ascensionista atlético, o difícil para otro, novato, mal entrenado y de cuerpo endeble. Pero el cuerpo, a su vez, no se revela como bien o mal adiestrado sino con respecto a una libre elección.

**J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, loc. cit., pp. 571-572:**

«La situación no puede ser *subjetiva*, pues no es ni la suma ni la unidad de las *impresiones* que nos causan las cosas: es *las cosas mismas* y yo mismo entre las cosas; pues mi surgimiento en el mundo como pura nihilización de ser no tiene otro efecto que hacer que *haya* cosas, y no añade *nada*. En este aspecto, la situación delata mi *facticidad*, es decir, el hecho de que las cosas simplemente *están ahí* tal como son, sin necesidad ni posibilidad de ser de otro modo, y yo *estoy ahí* entre ellas.

Pero tampoco podría ser *objetiva*, en el sentido de algo puramente dado que el sujeto constataría sin estar comprometido en modo alguno en el sistema así constituido. En realidad, la situación, por la significación misma de lo dado (significación sin la cual *no habría* siquiera algo dado) refleja al para-sí su libertad. Si la situación no es subjetiva ni objetiva, se debe a que no constituye un *conocimiento*, ni siquiera una comprensión afectiva del estado del mundo por un sujeto, sino que es una *relación de ser* entre un para-sí y el en-sí por él nihilizado. La situación es el sujeto por entero (él no es *nada* más que su situación) y es también la «cosa» por entero (no *hay* nunca nada más que las cosas). Es el sujeto en cuanto ilumina las cosas por su propio trascender, si se quiere, o son las cosas en cuanto remiten al sujeto su propia imagen. Es la total facticidad, la contingencia absoluta del mundo, de mi nacimiento, de mi sitio, de mi pasado, de mis entornos, de la realidad de mi prójimo —y es mi libertad sin límites como aquello que hace que haya para mí una facticidad—. Es esta ruta polvorienta y ascendente, esta ardiente sed que tengo, esta negativa de la gente a darme de beber porque no tengo dinero, o porque no soy de su país o de su raza; es mi desamparo en medio de estas poblaciones hostiles, con esta fatiga de mi cuerpo que acaso me impedirá alcanzar la meta fijada. Pero es, precisamente, también esta meta u *objetivo*, no en tanto que lo formulo clara y explícitamente sino en cuanto está ahí, doquiera, en torno a mí, como lo que unifica y explica todos esos hechos, como aquello que los organiza en una totalidad descriptible en vez de hacer de ellos una pesadilla en desorden».

**J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, parte I «El problema de la nada», cap. I «El origen de la negación», V. «El origen de la nada», pp. 74-75:**

«[E]n lo que llamaremos el mundo de lo inmediato, que se entrega a nuestra conciencia irreflexiva, no nos aparecemos *primero* para ser arrojados *después* a tales o cuales empresas; sino que nuestro ser está inmediatamente «en situación», es decir, que *surge* en medio de esas empresas y se conoce primeramente en tanto que en ellas se refleja. Nos descubrimos, pues, en un mundo poblado de exigencias, en el seno de proyectos «en curso de realización»: escribo, voy a fumar, tengo cita esta noche con Pedro, no debo olvidarme de responder a Simón, no tengo derecho de ocultar por más tiempo la verdad a Claudio. [...]

Por lo demás, hay, concretamente, despertadores, cartelitos, formularios de impuestos, agentes de policía, otras tantas barandillas contra la angustia. Pero, en cuanto la empresa se aleja de mí, en cuanto soy remitido a mí mismo porque debo aguardarme en el porvenir, me descubro de pronto como aquel que da al despertador su sentido, como aquel que se prohíbe a sí mismo, con motivo de un cartel, andar por un cantero o por el césped, como aquel que confiere apremio a la orden del jefe, como aquel que decide sobre el interés del libro que está escribiendo; como aquel, en fin, que hace existir valores cuyas exigencias le determinen su acción. Emerjo solo y en la angustia



frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener valor a que recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo solo, injustificable y sin excusa».

**M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, parte III «El ser-para-sí y el ser-del-mundo», III. «La libertad», pp. 448-449 y 460-461:**

«Verdad es, pues, que no hay obstáculos en sí, pero el yo, que como tales los califica, no es un sujeto acósmico, se precede a sí mismo cabe las cosas para darles figura de cosas. Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinnggebung* decisoria. [...]

El cansancio no detiene a mi compañero, porque a éste le gusta su cuerpo humedecido, la quemazón del camino y del sol y porque le gusta sentirse en medio de las cosas, concentrar su irradiación, hacerse mirada para esta luz, tacto para esta corteza. Mi fatiga me detiene porque todo eso no me gusta, porque he optado de modo diferente respecto de mi manera de ser-en-el-mundo [...]. Pero, una vez más, importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada frecuentemente, es para nosotros privilegiada. Si [...] mi ser-del-mundo habitual es cada instante igualmente frágil, los complejos que durante años he nutrido con mi complacencia siguen siendo igualmente anodinos, el gesto de la libertad puede sin esfuerzo alguno hacerlos estallar en un instante. Sin embargo, luego de haber construido nuestra vida sobre un complejo de inferioridad continuamente reasumido durante veinte años, es poco *probable* que cambiemos. Bien se ve lo que un racionalismo somero podría decir contra esta noción bastarda: en el campo de lo posible no hay grados; o el acto libre no lo es ya, o todavía lo es, en cuyo caso la libertad es total, entera. [...]

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo ya constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo dos relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca conciencia desnuda. [...]

Se tortura a un hombre para hacerlo hablar. Si se niega a dar los nombres y las direcciones que quieren arrancársele, no es por una decisión solitaria y sin apoyo; él se sentía aún con sus camaradas y, empeñado aún en la lucha común, era como incapaz de hablar; o bien durante meses y años se ha enfrentado con esta experiencia en el pensamiento y ha apostado toda su vida por ella; o bien quiere probar, superándolo, todo lo que siempre ha pensado y afirmado de la libertad. Estos motivos no anulan la libertad, pero hacen, cuando menos, que no le falten apoyos en el ser. No es, finalmente, una conciencia desnuda la que resiste al dolor, sino el prisionero con sus camaradas o con aquellos que ama y bajo la mirada de los cuales vive, o la conciencia con su soledad orgullosamente querida; eso es, un cierto modo del *Mit-sein*. Y es indudablemente el individuo, en su cárcel, el que anima cada día esos fantasmas que le devuelven la fuerza que les ha dado, pero recíprocamente, si se ha empeñado en esta acción, si se ha ligado con sus camaradas o vinculado a esta moral, es porque la situación histórica, los camaradas, el mundo a su alrededor, le parecía que esperaban de él esta conducta. Podríamos continuar así el análisis indefinidamente. Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros».

**La teoría de la acción en Hume: la arquitectura pasional de la acción humana.**

**I) *La pasión, condición de posibilidad de la acción humana.***

**a) La causa primaria de las pasiones: la impresión de dolor y placer.**

«Del mismo modo que todas las percepciones de la mente pueden dividirse en *impresiones* e *ideas*, también las impresiones admiten una ulterior división en *originales* y *secundarias*. Esta división de las impresiones es la misma anteriormente utilizada al distinguir entre impresiones de *sensación* y de *reflexión*. Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos. Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen todas las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas. [...]

Los dolores y placeres corporales son fuente de muchas pasiones, lo mismo cuando son sentidos interiormente que cuando la mente los examina; sin embargo, ellos mismos surgen originalmente en el alma (o en el cuerpo, llamadlo como gustéis) sin ningún pensamiento o percepción precedentes. Un ataque de gota produce una larga serie de pasiones, como pesar, esperanza y miedo, etc., pero el ataque mismo no se deriva directamente de ninguna afección o idea.

Las impresiones de reflexión pueden dividirse en dos clases: *serenas* y *violentas*. El sentimiento de la belleza o fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos externos pertenece a la primera clase. Las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad, son de la segunda. Esta división está lejos de ser exacta. [...]

Un examen de conjunto de las pasiones nos ofrece una división de éstas en *directas* e *indirectas*. Entiendo por pasiones directas las originadas inmediatamente por el bien o el mal, por dolor o placer. Por indirectas, las procedentes de los mismos principios pero originadas a través de la adición de otras cualidades» (*Tratado de la naturaleza humana*, trad. cast. por F. Duque, Tecnos, libro II, parte I, secc. i «División del tema», pp. 275ss.).

«Si examinamos ahora la mente humana, encontraremos que, por lo que respecta a las pasiones, su naturaleza no es la de un instrumento musical de viento, en donde, una vez recorridas todas las notas, cesa inmediatamente el sonido en cuanto se deja de soplar, sino que se asemeja más bien a un instrumento de cuerda, en el que, después de cada golpe de arco, las vibraciones siguen reteniendo algún sonido, que va desvaneciéndose gradual e imperceptiblemente. La imaginación es en extremo rápida y ágil, pero las pasiones son lentas y obstinadas» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte III, secc. ix «De las pasiones directas», pp. 440-441).

**b) La causa secundaria de las pasiones: la simpatía.**

«Experimento las pasiones del odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía más por la comunicación con los demás que por mi propio temperamento. Un fenómeno tan notable como éste bien merece nuestra atención, y debe ser investigado hasta llegar a sus primeros principios. [...]

En el caso de la simpatía se produce una evidente transformación de una idea en impresión. Esta transformación surge de la relación de los objetos con nosotros mismos. Nuestro

yo nos está siempre presente de un modo íntimo» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte I, secc. xi «Del ansia de fama», p. 317 y 320).

«Las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección de la que, en algún grado, estén libres las demás. Del mismo modo que cuando se pulsán por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones, originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando percibo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las *causas* de una emoción, mi mente pasa a los efectos que esas causas producen, con lo que se ve movida por una emoción similar. Si me encontrara ahora presenciando una de las más terribles intervenciones quirúrgicas, es seguro que, aun antes de que ésta comenzase, la preparación de los instrumentos, la colocación ordenada de los vendajes, el poner al fuego los hierros y todos los signos de ansiedad e inquietud del paciente y los asistentes, tendrían gran efecto sobre mi mente y despertarían los más intensos sentimientos de compasión y terror. Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son *ellas*, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte I, secc. i «Del origen de las virtudes y vicios naturales», p. 576).

«En general podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada e ir decayendo por grados imperceptibles. Así, el placer que un hombre rico obtiene de sus posesiones causa en el observador placer y aprecio, por reflejarse en su mente; a su vez, estos sentimientos aumentan el placer del poseedor cuando advierte que son percibidos y que se simpatiza con él y, al ser una vez más reflejados, se convierten en nueva fuente de placer y aprecio en el observador. Ciertamente, en los ricos existe una satisfacción originaria derivada del poder de disfrutar de todos los placeres de la vida; y como ésta es la naturaleza y esencia misma de las riquezas, deberá ser el origen primero de todas las pasiones que producen. Una de las más importantes pasiones derivadas de las riquezas consiste en el amor y aprecio de los demás, que depende por tanto de una simpatía con el placer del propietario.

Pero también éste tiene, gracias a sus riquezas, una segunda satisfacción, que surge del amor y aprecio que obtiene de ellas. Esta satisfacción no consiste sino en una reflexión sobre ese placer original que experimenta en sí mismo. Esta satisfacción derivada, o vanidad, se convierte en una de las principales ventajas de las riquezas, y es la razón fundamental de que deseemos poseerlas o de que las estimemos cuando son otras personas quienes las poseen. Aquí se produce, por consiguiente, un tercer reflejo del placer original, pero después de éste resulta ya difícil distinguir entre imágenes y reflexiones, por razón de su vaguedad y confusión» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte II, secc. v «De nuestro aprecio por el rico y poderoso», p. 365).

### **c) La razón, ayuda de cámara de las pasiones.**

«Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, y si este impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no tiene influencia originaria alguna, es imposible que pueda oponerse a un principio que sí posee esa eficiencia, como también lo es que pueda suspender la mente siquiera por un momento. Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón.

La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas. Como esta opinión puede parecer algo inusual, puede que no esté de más confirmarla mediante algunas otras consideraciones.

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de cinco pies de alto. Es imposible, por tanto, que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos que representan» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte III, secc. iii «Motivos que influyen en la voluntad», p. 415).

«Pero, aunque la razón, cuando se ve cumplidamente asistida y mejorada, sea suficiente para instruirnos acerca de si las tendencias de las cualidades y de las acciones son perniciosas o son útiles, no es por sí sola suficiente para producir ninguna censura o aprobación moral. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y si el fin nos resultara totalmente indiferente, habríamos de sentir la misma indiferencia hacia los medios. Se requiere, pues, que un *sentimiento* se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas. Este sentimiento no puede ser otro que un sentimiento a favor de la felicidad del género humano, y un resentimiento por su desdicha, pues éstos son los dos diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover. Aquí, por tanto, la *razón* nos instruye acerca de las varias tendencias de las acciones, y el *sentimiento humanitario* hace una distinción a favor de aquéllas que son útiles y beneficiosas» (*Ensayo sobre los principios de la moral*, Apéndice 1 «Sobre el sentimiento moral», trad. cast. por C. Mellizo, Alianza, pp. 172-173).

**d) La preferencia pasional manifiesta siempre algo verdadero, que sólo el juicio puede convertir en algo falso.**

«Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo. Un bien trivial puede, por ciertas circunstancias, producir un deseo superior al surgido del goce más intenso y valioso; no hay en esto nada más extraordinario que lo que hay en la mecánica, cuando vemos que una libra de peso levanta otras cien gracias a lo ventajoso de su situación. En breve, una pasión deberá estar acompañada de algún falso juicio para ser irrazonable; e incluso, para hablar con propiedad, no es la pasión lo irrazonable, sino el juicio» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte III, secc. iii «Motivos que incluyen en la voluntad », p. 416).

## **II) *El papel subsidiario de la razón en la praxis: la sociedad como sistema integrado de estrategias de acción.***

**a) La cooperación como *factum* práctico: la integración de las visiones parciales y la convención.**

«La felicidad y la prosperidad del género humano, al surgir de la virtud de la benevolencia y de sus subdivisiones, pueden ser comparadas a un muro construido por muchas manos, que se levanta poco a poco con cada piedra que se le añade, y recibe un aumento proporcional a la diligencia y acuerdo de cada obrero.

La misma felicidad que es producida por la virtud de la justicia y sus subdivisiones, puede ser comparada a la erección de una bóveda en la que cada ladrillo caería de por sí al suelo, y donde la construcción sólo se sostiene gracias a la combinación y asistencia mutua de sus partes correspondientes» (*Ensayo sobre los principios de la moral*, Apéndice 3 «Algunas consideraciones más sobre la justicia», § 124, p. 197).

«Sólo reuniéndose en sociedad [el hombre] es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria. Cuando una persona cualquiera trabaja por separado y sólo para sí misma, su fuerza es demasiado débil para realizar una obra considerable; si emplea su trabajo en suplir todas sus diferentes necesidades no alcanzará nunca perfección en ninguna tarea particular. Y como sus fuerzas y su éxito no resultan siempre iguales, bastará el menor fracaso en cualquiera de estos extremos para que caiga en una inevitable ruina y miseria. La sociedad proporciona remedio a estos tres inconvenientes. Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta *fuerza, capacidad y seguridad* adicionales.

Pero para formar una sociedad no sólo es necesario que ésta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte II, secc. ii «Origen de la justicia y la propiedad», pp. 485ss.).

«Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomada en su conjunto no superen al egoísmo. Consultad a la experiencia común: ¿no veis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su uso propio y entretenimiento?» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte II, secc. ii «Origen de la justicia y la propiedad», p. 487).

«[E]s manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes. Por tanto, esta parcialidad y esta desigual afección deberán tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar cualquier trasgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducirlos, como viciosa o inmoral. [...]

El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del *artificio*; o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones. Pues, una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos—debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra—se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de

la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. De esta forma, todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad, y las posesiones se ven restringidas en sus movimientos partidistas y contradictorios. Pero dicha restricción no está en oposición completa con nuestras pasiones, porque si así fuera no se había establecido ni mantenido nunca, sino que solamente es contraria a los movimientos ciegos e impetuosos de éstas. [...]

Esta convención no tiene la naturaleza de una *promesa*, pues hasta las mismas promesas — como veremos más adelante— surgen de convenciones humanas. La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado que* esa persona actuará de la misma manera contigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tiene referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo a favor de la otra parte. Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente. No menos se deriva de las convenciones humanas la regla de la estabilidad en la posesión, por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión, y porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia no confirma aún más en que el sentimiento de interés es algo que ya es común a todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones humanas y sin promesa alguna. De igual manera se convierten el oro y la plata en medidas corrientes de cambio y son considerados como pago suficiente de lo que vale cien veces más.

Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho y obligación*» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte II, secc. ii «Origen de la justicia y la propiedad», pp. 488-490).

«[P]roducid una situación de extrema abundancia o de extrema necesidad; implantad en el corazón una perfecta moderación y humanitarismo, o una completa rapacidad y malicia; al hacer entonces de la justicia algo totalmente *inútil* estaréis destruyendo su esencia y poniendo un freno a su fuerza de obligación sobre la humanidad.

La situación común de la sociedad es una situación media entre todos estos extremos. De un modo natural somos parciales para con nosotros mismos y para con nuestros amigos; pero somos capaces de ver las ventajas de una conducta más equitativa. Pocos disfrutes nos son dados gratis y generosamente por mano de la naturaleza; pero mediante la artesanía, el trabajo y la aplicación, podemos extraerlos en gran abundancia» (*Ensayo sobre los principios de la moral*, secc. 3. «De la justicia», Alianza, p. 53).

«Así, dos hombres tiran de los remos de una barca por convención común, por interés común, sin promesa ni contrato alguno; así, el oro y la plata se hacen medidas de cambio: así, el lenguaje y las palabras son fijados por convención y acuerdo humanos. Cualquier cosa que es ventajosa para dos o más personas si todos hacen su parte, pero que pierde toda ventaja si sólo una la hace, no puede surgir de ningún otro principio. De otro modo, ninguna de ellas tendría

motivo para participar en ese esquema de conducta» (*Ensayo sobre los principios de la moral*, Apéndice 3 «Algunas consideraciones más sobre la justicia», § 125, p. 199).

**b) La prelación del esquema o sistema total de la justicia frente al acto particular justo.**

«La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso. Cuando ayudo al necesitado, son mis sentimientos naturales humanitarios los que me mueven, y hasta donde llegue mi ayuda habré procurado la felicidad de mis semejantes. Pero si examinamos todos los casos que se presentan a un tribunal de justicia, encontraremos que, considerando cada caso por separado, con igual frecuencia será un caso de humanidad el fallar en contra de las leyes de justicia que el conformarse a ellas. Los jueces quitan el dinero del pobre para dárselo al rico, dan al disoluto lo que el laborioso ha producido, y ponen en manos del vicioso los medios para causar daño, tanto a sí mismo como a otros. Por el contrario, considerado en su conjunto, el esquema de la ley y la justicia es beneficioso para la sociedad. Y fue con la intención de alcanzar estos beneficios por lo que los hombres establecieron la justicia mediante una convención voluntaria. Una vez establecida por estas convenciones, se ve acompañada *naturalmente* por un fuerte sentimiento moral, que no podrá deberse a otra cosa que a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad. No necesitamos de otra razón para comprender el aprecio que acompaña a las virtudes naturales tendentes al bien común.

Aún debo añadir que varias circunstancias hacen que esta hipótesis sea válida con mucha mayor probabilidad en el caso de las virtudes naturales que en el de las artificiales. Es cierto que la imaginación se ve afectada con más intensidad por lo particular que por lo general y que los sentimientos son siempre más difícilmente excitados cuando sus objetos son en alguna medida vagos e indeterminados. Ahora bien, no es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total. Y es posible que tampoco sea ninguna persona determinada y que nos interese la que obtenga algún provecho de la justicia, sino la sociedad en su conjunto» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro III, parte III, secc. i «El origen de las virtudes y vicios naturales», pp. 579-580).

**c) La previsión de las conductas ajenas: el contexto o medio da sentido a la acción.**

«Si un hombre, que sé que es honesto y opulento y con quien comparto una profunda amistad, viniera a mi hogar, donde me hallo rodeado de sirvientes, estoy seguro de que no me iba a apuñalar antes de dejar la casa para robarme mi tintero de plata; y no abrigo más sospechas acerca de esa circunstancia que acerca de que la casa, nueva, sólidamente construida y cimentada, vaya a derrumbarse. —*Pero podría darle un ataque repentino e imprevisto de locura*—. Del mismo modo, podría haber un repentino terremoto que sacudiera e hiciera desplomarse mi casa ante mis ojos. Cambiaré por consiguiente los ejemplos. Diré que sé con certeza que él no va a poner su mano en el fuego y mantenerla allí hasta que se consuma. Y este evento creo que lo puedo predecir con tanta seguridad como que si se arroja por la ventana, y no encuentra ningún obstáculo, no permanecerá ni por un momento suspendido en el aire. Ninguna sospecha de una desconocida locura puede conferir la menor probabilidad al primer evento, tan contrario a todos los principios conocidos de la naturaleza humana. Un hombre que al mediodía deje su bolsa llena de oro sobre la acera de Charing-Cross lo mismo puede esperar verla volar como una pluma que encontrarla intacta una hora después. Más de la mitad de los razonamientos humanos contienen inferencias de una naturaleza similar, acompañadas de un grado mayor o menor de certeza proporcional a nuestra experiencia de la conducta usual de la humanidad en tales situaciones particulares» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. cast. por V. Sanfélix y C. Ors, secc. VIII «Sobre la libertad y la necesidad», 20.).

### III) «*Nuestra moral está en nuestra naturaleza*». *La combinación de sentimiento y razón en el campo moral.*

«Estos argumentos esgrimidos por cada uno de los bandos (y muchos más que podrían aducirse) son tan plausibles, que yo me inclino a sospechar que tanto el uno como el otro son sólidos y satisfactorios, y que la *razón* y el *sentimiento* concurren en casi todas nuestras determinaciones y conclusiones. Es probable que la sentencia final que decida si tal carácter o tal acto es amable u odioso, digno de alabanza o de censura; la sentencia que ponga en ellos la marca del honor o de la infamia, la de la aprobación o la censura; la que hace de la moralidad un principio activo y pone en la virtud nuestra felicidad y en el vicio nuestra miseria, es probable, digo, que esta sentencia final dependa de algún sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha otorgado a toda la especie de una manera universal. Pues, ¿qué otra cosa, si no, podría tener una influencia de este tipo? Pero, a fin de preparar el camino para que se dé tal sentimiento y pueda éste discernir propiamente su objeto, encontramos que es necesario que antes tenga lugar mucho razonamiento, que se hagan distinciones sutiles, que se infieran conclusiones precisas, que se establezcan comparaciones distantes, que se examinen relaciones complejas, y que los hechos generales se identifiquen y se esté seguro de ellos» (*Ensayo sobre los principios de la moral*, secc. I «De los principios generales de la moral», § 5, pp. 35-36).

«Para nuestro presente propósito, basta con que se nos conceda —cosa que no podría disputarse sin caer en el mayor absurdo— que hay infundido en nuestro corazón un cierto grado de benevolencia, por pequeño que sea; alguna chispa de simpatía o de amistad hacia el género humano; alguna partícula de paloma amasada en nuestro ser junto con los elementos del lobo y la serpiente. Por muy débiles que supongamos que sean estos sentimientos generosos, y aunque resulten insuficientes para mover una mano o un dedo de nuestro cuerpo, deben, sin embargo, dirigir las determinaciones de nuestra mente; y en igualdad de circunstancias, darán lugar a una fría preferencia por lo que es útil y servicial para la humanidad sobre lo que es pernicioso y peligroso. Por lo tanto, surge así, inmediatamente, una *distinción moral*, un sentimiento de censura y aprobación, una tendencia, por vaga que sea, a favorecer los objetos de una, y una aversión proporcional hacia los de la otra» (*Ensayo sobre los principios de la moral*, secc. 9 «Conclusión», § 88, pp. 154-155).

«En las disquisiciones del entendimiento, partiendo de las circunstancias y relaciones conocidas, inferimos alguna nueva y desconocida. En las decisiones morales, todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, tras contemplar el todo, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura.

De ahí la gran diferencia entre un error referente a los *hechos* y un error referente a lo *justo*; y de ahí la razón por la que el uno es, por lo común, criminal, y el otro no. Cuando Edipo mató a Layo, ignoraba la relación; y de una manera inocente e involuntaria, formó, a partir de una serie de circunstancias, opiniones erróneas acerca de la acción que cometió. Pero cuando Nerón mató a Agripina, todas las circunstancias fácticas le eran previamente conocidas; mas un motivo de venganza, o de miedo, o de interés, prevaleció en su salvaje corazón por encima de sentimientos de deber y de humanitarismo. Y cuando expresamos contra él [Nerón] ese rechazo al que, al cabo de muy poco tiempo, él mismo se hizo insensible, no es porque estemos viendo relaciones que él ignoraba, sino porque, debido a la rectitud de nuestra disposición, brotan en nosotros sentimientos contra los que él estaba endurecido por culpa de la adulación y de una larga persistencia en la práctica de los crímenes más horrendos. Es, pues, en estos sentimientos, y no en el descubrimiento de relaciones de ningún tipo, en lo que consisten todas las determinaciones morales» (*Ensayo sobre los principios de la moral*, Apéndice 1 «Del sentimiento moral», §§ 108-109, pp. 177-178).



«Los objetos inanimados pueden guardar entre sí todas y las mismas relaciones que observamos en los agentes morales, si bien los primeros no pueden ser nunca objeto de amor o de odio, ni ser, consecuentemente, susceptibles de mérito o de iniquidad. Un árbol joven que llega a crecer más que su padre y lo destruye, es en todas las relaciones igual que Nerón cuando éste asesinó a Agripina; y si la moralidad consistiera meramente en relaciones, sin duda ambos serían igualmente criminales» (*Ensayo sobre los principios de la moral*, Apéndice 1 «Del sentimiento moral», § 111, iv, p. 181).

**IV) *Las condiciones de la imputabilidad: el campo de sentido de la acción (motivos, carácter, circunstancias).***

**a) La impresión de una voluntad libre y la necesidad natural de nuestras acciones.**

«Debe advertirse que por *voluntad* no entiendo otra cosa que *la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente*» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte III, secc. i «La libertad y la necesidad», p. 399).

«Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima. Existen también caracteres peculiares a diferentes naciones y personas particulares, igual que existe un carácter común a la especie humana. [...]

[S]i advertimos de qué forma tan adecuada se refrendan entre sí la evidencia *natural* y la *moral*, y cómo en lo referente a ellas nos formamos una sola cadena de argumentos, no podremos sentir ya reparo alguno en admitir que ambas son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios. El prisionero que no tiene ni dinero ni alguien que se interese por él, descubre la imposibilidad de escapar a causa tanto de la obstinación de su carcelero como de los muros y rejas que le rodean. Y en todos sus intentos por alcanzar la libertad, antes prefiere romper la piedra y el hierro de éstos que torcer la inflexible naturaleza de aquél. Y si este mismo prisionero es conducido al patíbulo, prevé su muerte con igual certeza por la constancia y fidelidad de sus guardianes que por la acción del hacha o de la rueda. Su mente pasa por una cierta serie de ideas: la negativa de los soldados a dejarle escapar, la acción del verdugo, la separación de la cabeza del tronco, la efusión de la sangre, los movimientos convulsivos y la muerte. Esta es una cadena en que están conectadas causas naturales y acciones voluntarias; la mente, sin embargo, no encuentra diferencia alguna entre ellas, cuando pasa de uno a otro eslabón: lo que va a suceder no es menos cierto que si estuviera conectado con las impresiones presentes de la memoria y de los sentidos por una cadena causal enlazada con lo que podríamos llamar *necesidad física*» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte III, secc. i «La libertad y la necesidad», pp. 402-403 y 406).

**b) La mirada del observador externo: la reducción de la libertad al sentido de las acciones.**

«Pero todos estos esfuerzos son en vano; por caprichosa e irregular que sea la acción que podamos realizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, nunca nos veremos libres de las ligaduras de la necesidad. Podemos imaginar que sentimos una libertad interior, pero un observador podrá inferir comúnmente nuestras acciones a partir de nuestros motivos y carácter» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte III, secc. ii «Continuación del mismo asunto», pp. 408).

**c) La doctrina de la necesidad como garantía de la imputabilidad de las acciones.**

«El objeto universal y constante del odio o la cólera es una persona o criatura dotada de pensamiento y consciencia; cuando algunas acciones criminales o injuriosas excitan tal pasión, lo hacen sólo por medio de su relación con la persona, o de su conexión con ésta. Pero, según la doctrina de la libertad o el azar, esta conexión se reduce a nada: los hombres no serían responsables de sus acciones intencionadas y premeditadas más de lo que lo serían las más casuales y accidentales. Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; si no procedieran de alguna causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor —de ser buenas— o en su descrédito —de ser malas—. [...]

De acuerdo con la hipótesis de la libertad, pues, un hombre es tan puro e inocente tras haber cometido el más horrible de los crímenes como lo era en el momento mismo de nacer; tampoco su carácter interviene en absoluto en sus acciones, pues éstas no se derivan de aquél, de modo que la maldad de las unas jamás podría ser utilizada como prueba de la depravación del otro. Solamente sobre la base de principios de necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos, por mucho que la opinión común pueda inclinarse a lo contrario» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte III, secc. ii «Continuación del mismo asunto», p. 411).

#### **d) La realidad práctica del “poder” y la formación de expectativas.**

«Al tratar del entendimiento, se ha señalado que la distinción realizada algunas veces entre un *poder* y su *ejercicio* es absolutamente intrascendente, y que no existe hombre ni ser alguno que crea tener capacidad para algo a menos que lo ejerza y ponga en acción. Pero aunque esto sea rigurosamente cierto dentro de un modo de pensar estricto y *filosófico*, lo cierto es que no es ésta la *filosofía* de nuestras pasiones; por el contrario, hay muchas cosas que actúan sobre ellas por medio de la idea y la suposición del poder, con independencia del real ejercicio. Adquirir la posibilidad de procurarnos placer es algo que nos resulta agradable, mientras que nos disgusta que otra persona adquiera el poder de hacer daño. [...]

Siempre que otra persona no se vea fuertemente obligada por interés a impedir la consecución de un placer, juzgamos por *experiencia* que el placer existirá y que la persona que lo deseaba, probablemente lo obtendrá. Pero cuando somos nosotros mismos quienes estamos en tal situación, juzgamos por una *ilusión de la fantasía* que el placer es aún más seguro e inmediato. La voluntad parece moverse fácilmente por todas direcciones, y produce una sombra o imagen de sí misma allí donde no estaba centrada. Por medio de esta imagen, nos parece más cercana la satisfacción del placer, y nos proporciona el mismo vivo deleite que si fuera perfectamente seguro y nada pudiera impedirlo» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte I, secc. x «De la propiedad y las riquezas», pp. 311-312 y 314-315).